Qualis vir, talis oratio. Vida y método en la obra de Julio Caro Baroja

Qualis vir, talis oratio. Life and method in the works of Julio Caro Baroja

Aurora Ballesteros
Licenciada en Historia pola USC, nas especialidades de Historia Antiga e Arqueoloxía

Recibido en Febreiro de 2012
Aceptado en Abril 2012

RESUMEN
En este artículo se estudia la metodología empleada por Julio Caro Baroja como un reflejo de su personalidad. Se explican los presupuestos teóricos y metodológicos de su obra histórica y antropológica a partir de su biografía y su contexto social e intelectual, y se examina su influencia en sus investigaciones en el campo de la Protohistoria y la Historia Antigua.

Palabras clave
Historia de la historiografía, teoría, metodología, biografía, Historia, Antropología, Protohistoria, Antigüedad.

ABSTRACT
This article looks into the methodology employed by Julio Caro Baroja as a reflection of his own personality. The theoretical and methodological premises of his historical and anthropological work are outlined, taking his biography and his social and intellectual context as a starting point, as well as his influence on his research in the field of Protohistory and Ancient History.

Key words
History of historiography, theory, methodology, biography, History, Anthropology, Protohistory, Antiquity.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es examinar la metodología del antropólogo e historiador Julio Caro Baroja (1914-1995) a la luz de su personalidad y su contexto social e intelectual. El método con el que nos proponemos examinar esta relación será el de la Historia de la Historiografía: trataremos de entenderlas en función de los condicionamientos ideológicos del autor, al que será necesario contextualizar debidamente en la época que le tocó vivir. Tanto como el conocimiento del medio académico, social y político en el que desarrolló su actividad investigadora, nos interesa su experiencia biográfica, que es fundamental para comprender las posturas historiográficas de cualquier autor, e incluso su estilo (Bermejo, 1994a:203); aún más para alguien como Caro Baroja – en adelante, JCB-, que considera que "la clave del método es la persona. Especialmente en los historiadores, es muy fácil encontrar la personalidad detrás de lo que escriben, por muy científicos que digan que son. La personalidad un poco seca de Mommsen o la personalidad un tanto desbordada hacia las expansiones y las confidencias de Renan, o la personalidad sentenciosa o retórica de otros, en el texto histórico se nota mucho" (Caro, 1985:24). Por tanto, a partir de algunos rasgos básicos de su personalidad trataremos de analizar sus presupuestos teóricos generales y su concepción del trabajo etnográfico e historiográfico.

LA CONTINUIDAD ENTRE VIDA Y OBRA

Caro y su mundo

El material biográfico disponible sobre JCB y su entorno familiar es abundante: las publicaciones de su hermano Pío, las extensas memorias de Pío Baroja, la autobiografía de su madre, Carmen Baroja, y sus propios escritos: *Los Baroja. Memorias familiares* (1972) y "Autobiografía. Una vida en tres actos" (1981). *Los Baroja* es indispensable para introducirse en la obra de JCB (Maraña, 2006:104), ya que en ella el autor salpica la narración en primera persona de la historia de la familia de detalles acerca de su formación, sus obras y las circunstancias en las que las concibió. De forma paralela, en sus libros hay constantes referencias personales para explicar cómo sus recuerdos – el anticlericalismo, el teatro popular mágico-, sus vínculos familiares – el País Vasco, Andalucía o Italia- o la acción de alguien cercano – la colección de pliegos de cordel de Pío Baroja- están en el origen de muchas de sus investigaciones (Castilla, 2002:179).

El autor nació en Madrid el 13 de noviembre de 1914, y fue bautizado con todo el santoral familiar: Julio Eugenio Eduardo del Monte Carmelo Serafín Caro Baroja. En un símil teatral, confesó haber tenido una vida en tres largos actos: de 1914 a 1936, la etapa más feliz; de 1936 a 1956, una etapa dura y apática, y desde 1956 hasta su muerte en 1995, una vida *de propina*, más apacible y solitaria (Caro, 1998a). Desde niño tuvo una frágil salud, siendo un pequeño enfermo crónico "al que no sobra vitalidad" (TVE, 1988: ca.min. 3:15), solitario y retraído. En su infancia también se rastrean otros rasgos de su personalidad – y después de sus obras-, como la importancia de las emociones y de lo sensorial: sus recuerdos de esta etapa eran olfativos (el olor a pan), visuales y sonoros (los pregones, los vendedores de rosas o claveles, y sobre todo, las canciones de los ciegos y el ruido de los vendedores y zapateros), lo que, según sus propias palabras, lo predispuso a entusiasmarse por el mundo popular (TVE, 1988:ca.min 8:50).

De su entorno familiar, subrayó la importancia de la rama materna, como evidencia el título de sus memorias. Caro Baroja escribió que "de todo el grupo paterno sólo una persona tuvo cierta influencia intelectual sobre mí, y de una manera un tanto extravagante", la tía de su padre, Victoria Caro (Caro, 1986b: 29), una "librepensadora absolutista", convertida al ateísmo a base de lecturas libertinas, y de la que él heredaría la biblioteca. Por lo demás, se identificó completamente con la pintoresca familia de su madre: "así como mi familia paterna fue un clásico ejemplo de familia burguesa en decadencia, mi familia materna puede considerarse como modelo de familia burguesa rara, según el módulo español o de cualquier parte. Raros en el aspecto, raros en las ideas, raros en los usos y costumbres" (Caro, 1986b: 39). El carácter de los Baroja lo marcaría profundamente: "vivir un poco al margen en España y sin vínculo con el exterior: tal fue el destino de mi familia y mi mismo destino. (…) Petulancia, satisfacción de sí mismo, gana de llegar a ser, ansia de honores, de dinero o de popularidad, respetabilidad social aparente, conformidad con el medio, todo esto han sido abominaciones para mi familia" (Caro, 1986b: 83).

Los Baroja formaban un auténtico clan o *etxekoak*, la familia en el concepto tradicional vasco, con padres, hijos, tíos, abuelos y criados viviendo en la misma casa (Baroja, C., 1999:15). Entre ellos, la cultura y el idioma vasco eran fundamentales, a pesar de que se habían ido desplazando por la península por motivos laborales. El arte, la literatura, la música y la pintura también formaban parte de la tradición familiar barojiana. El abuelo, Serafín Baroja y Zornoza, al que Caro no llegó a conocer, era un ingeniero vasco con aficiones artísticas y literarias, humorista, librepensador, anticlerical, liberal y anticarlista, extravagante y bohemio (Caro, 1998a:48), que "a los sesenta años se empeñó en aprender japonés, para ver si era verdad que se parecía al vascuence" (Caro, 1986b: 40) y que cuando se instaló en Madrid participó en las tertulias de sus hijos con Valle-Inclán y Ortega y Gasset. A lo largo de su vida se dedicó a escribir novela y poesía en vasco, a estudiar temas de lingüística, al dibujo y a la música (TVE, 1988: ca.min 18:00).

Pero las figuras fundamentales en su vida fueron su madre y su abuela (Caro, 1986b: 24). A la primera la definió como "la persona de más alta significación en mi vida afectiva" (Caro, 1986b: 57), una "mujer excepcional" (Flores, 1991: 53) y una madre comprensiva y dulce

(Caro, 1986b: 60). Fue ella la que le enseñó el euskera (Castilla, 2002:33), que hablaba mejor que sus hermanos Pío y Ricardo, y la que le inculcó el amor por la vida rural. Carmen Baroja era una mujer culta, gran lectora, con inclinaciones literarias y de espíritu crítico, mordaz e independiente – es probable que ella sea el origen del "malhumorismo carobarojiano" (Carreira, 2006:147). A diferencia de sus hermanos, que se formaron como médico y archivero, Carmen siguió los consejos de su madre y se resignó al papel de esposa y madre (Baroja, C., 1999:45), renunciando a su sueño de ser artesana orfebre. A pesar de seguir con entusiasmo las tendencias feministas de su época (Baroja, C., 1999:68) asumió como un *sacrificio* necesario la dedicación completa a los hombres de su familia, y de esta renuncia resultó una cierta melancolía que contagiaría a su hijo Julio. Cuando sus hijos crecieron, dirigió la sección de Artes del *Lyceum Club* de Madrid, donde tenía como compañeras a María de Maeztu, Victoria Kent o Zenobia Camprubí; un activismo que tuvo que abandonar por la falta de apoyo de la familia y en especial de su marido (Baroja, C., 1999:91).

La abuela de JCB fue la persona que le enseñó a leer y quien le transmitió los relatos orales sobre leyendas y mitos vascos, así como otras claves de su formación, como la tendencia al ascetismo e incluso su concepto de la religión: "su idea de la religión era, en esencia, pragmática y apreciaba en ella más las reglas de conducta rigurosas que la base para creer en una vida eterna" (Caro, 1986b: 282). También su muerte influiría sobre sus ideas de etnógrafo e historiador: "sentía, sin embargo, que los ritos funerarios viejos eran algo casi perfecto: un modo sublime de expresar solidaridad de los hombres, y este entierro me hizo comprender mejor que mil libros el fundamento social de la religión. Aquello que luego vi que Schleimarcher había llamado *Gessellige*" (Caro, 1986b: 285). A pesar del catolicismo de la abuela, Caro Baroja fue educado en el ateísmo desde niño (Caro, 1986b: 23).

Junto a estas dos potentes figuras femeninas, su padre y sus tíos también influyeron en la personalidad de Caro Baroja. El primero, Rafael Caro Raggio, era el impresor de la *Revista de Occidente* y editor "omnívoro" (Caro, 1986b: 113), en permanente contacto con escritores de todo tipo. Además, había pintado de joven: acudía con algunos pintores destacados de la época a las tertulias del Café Pombo, donde había hecho amistad con Valle Inclán y Ricardo Baroja. A este último JCB lo describía como el hombre más excéntrico de la familia: como artista, cultivó el aguafuerte, la litografía, se preocupó por la técnica y el cientifismo – química, ácidos, reacciones-, fue amigo de Picasso, Solana, De la Cierva y Moya del Pino; enseñó a grabar a Diego Rivera (Caro, 1986b: 89) y participó como extra en diversas películas. Fue, en palabras de su sobrino, "versátil, y sin fijeza" (TVE, 1988: ca.min.48:35). Tenía la facultad de *ver bien* (Caro, 1986b: 85), facilidad para la ensoñación y para creer en la magia (Castilla, 2002:27) y una gran sensibilidad: "era como un ojo inquisitivo que luego busca la razón de lo que ve. Lo contrario de lo que hacen muchos críticos, que primero tienen que tener razones y luego ven a través de ellas" (Caro, 1986b: 90).

Pero desde el punto de vista intelectual, Pío Baroja (1872-1956) fue la principal influencia de Caro, hasta el punto de admitir la existencia de una *continuidad* clara entre el novelista y el historiador (TVE, 1988: ca. min 33:00) – posteriormente, JCB también influyó con su obra en las novelas de su tío (Flores, 2006:10). Esta influencia de Pío Baroja sobre su sobrino tiene un doble origen: por una parte, su ideología, individualismo y gustos personales; por otra, su biblioteca en *Itzea*, la casa que había comprado a principios de siglo en Navarra y que puso a disposición del joven con la clara intención de orientar su formación. Pío Baroja se interesó por la brujería vasca y tenía bibliografía y documentación relativa a los siglos XVI y XVII, como los libros del inquisidor Pierre de Lancre; además, poseía una colección de pliegos de cordel, y tenía tendencia a recrear en sus novelas el ambiente de las fiestas populares (Flores, 2006:9). Sentía atracción por la Etnografía, como se pone de manifiesto, sobre todo, en *La leyenda de Juan de Alzate*, una novela que presenta unos conocimientos folklóricos y etnográficos manifiestos (Flores, 2006:9), y que el propio JCB reconoció como decisiva en su vocación profesional (Flores, 1991:32). Además, Baroja se había iniciado en algunos estudios de campo en el pequeño pueblo de Cestona en el que ejerció de médi-

co durante una temporada (Flores, 2006:5). Por último, también en su forma de trabajar era un referente para Caro: las descripciones literarias de Pío Baroja atendían a las formas de vida, los mitos, las mentalidades, los ritos cotidianos y no cotidianos, la concepción del mundo y el lugar que imaginaban que ocupaban en él sus protagonistas. Se documentaba minuciosamente, y hacía auténticos "reportajes" para utilizar más tarde en sus novelas.

Para JCB *Itzea* era "la vida familiar. (…) es el sitio donde yo estoy siempre más a gusto" (Caro, 1986b: 117). La describía así: "tenía un carácter heteróclito: era una mezcla de caserío, casa señorial vasca y biblioteca" (Caro, 1986b: 124). Según Caro Baroja, su tío Pío compraba más libros de historia, memorias, filosofía, historia de las religiones y etnografía que de literatura estricta (Caro, 1986b: 77). Como él mismo confesó, "en ella me formé o deformé" (Caro, 1986b: 122), leyendo a los clásicos grecolatinos, libros sobre brujería y autores como Montaigne, Vico, Kant, Hartman, Bergson, Schopenhauer y Nietzsche (Flores, 1991:255-268). En principio, la biblioteca sólo tenía "dos o tres mil cuerpos"(Caro, 1986b: 122), pero fue aumentando progresivamente al sumar las contribuciones del propio JCB, hasta alcanzar una cifra superior a los cuarenta mil volúmenes (Flores, 1991:30).

En *Itzea*, además de la biblioteca, el joven entró en contacto con el mundo popular rural. En Bera de Bidasoa perfeccionó el euskera, se familiarizó con las canciones y las leyendas, y se relacionó mediante el juego con los niños de familias muy humildes, a diferencia de la burguesía madrileña: "mis amigos de Vera no eran salvajes; pero tampoco eran civilizados" (Caro, 1986b: 135). Además, entró en contacto con los tipos del país, "desde el clásico tonto del pueblo, a viejos farsantes con pretensiones de taumaturgos, se daba una gama increíble de chiflados, borrachos, cínicos, humoristas, ironistas, etc." (Caro, 1986b: 147). Afirmó que "entre 1930 y 1936 había en la vencindad otras personas que vivían en un mundo completamente distinto" (Caro, 1986b: 273). Como "Perico", con el que JCB hablaba mucho, atendiendo a todo lo que le contaba sobre las *lamiñac*, o "Fillipo", que solía charlar con la abuela de Caro Baroja sobre "hombres que vuelan, otros que se convertían en perros, otros que – como él- hablaban amigablemente con los tejones y los animales campestres, sierpes que salían de lugares en que había tesoros, etc., etc." (Caro, 1986b: 274). En definitiva, JCB creció "fascinado, acaso embobado, dentro de ese mundo novelesco de la aldea" (Caro, 1986b: 150).

El nexo entre el mundo popular vasconavarro y el mundo popular de Madrid era "la Julia", como él la llamaba: una señora donostiarra, "católica, popular", que también había sido niñera de su madre. Ella, junto a la habilidad de su padre para relacionarse con las gentes populares, hizo que JCB sintiese interés por los humildes ya siendo niño (Caro, 1986b:107), lo que tendría también una importancia decisiva en su vocación posterior de folklorista e historiador social (Caro, 1986b: 96-8). La nostalgia de ese mundo de la infancia se convertiría en un *conservacionismo cultural* (Castilla, 2002:330) exaltado frente al desarrollismo de los sesenta. Esto reforzará su carácter solitario, libre e independiente – nunca tuvo afirmaciones ideológicas rotundas (Maraña, 2006:102-5)-, una de las principales características de su personalidad fácilmente identificable en su obra.

Además de su familia, también tuvo una gran influencia en JCB la innovación pedagógica liberal del Instituto-Escuela, donde trabaría amistad con Soledad y sobre todo con José, los hijos de Ortega y Gasset (Ortega, S: 1996:7) y sus vecinos en la calle Alfonso XII. En el Instituto fue alumno de Alberto Jiménez Fraud, que sería director de la Residencia de Estudiantes, y de Manuel Bartolomé Cossío, el continuador de la empresa pedagógica de Giner de los Ríos en la *Institución Libre de Enseñanza*. Sus maestros más queridos en el Instituto-Escuela, en el bachiller, fueron los profesores de Historia y de Literatura, "que eran mejores que los que explicaban lo mismo en la Universidad" (Caro, 1986b: 157), y el de de Agricultura, Luis Crespi. En menor medida le influyó el de Filosofía, y estudió francés, inglés y lenguas clásicas, aunque según él mismo, con poco provecho (Caro, 1986b: 161). En el centro recibió una educación mixta, basada en la disciplina y la libertad, algo que ya no encontrará en la Universidad (Maraña, 2006:104). En esos años, se fueron consolidando también las dos aficiones que lo

acompañarán a lo largo de su vida: el dibujo y la lectura voraz.

Según él, sus primeros dibujos, realizados a los ocho años, "no son buenos ni para ser hechos por un niño, pero (...) reflejan ya tendencias desarrolladas después. Tendencia artística, tendencia literaria, tendencia informativa. La mecánica moderna que empezaba a producir verdadera obsesión entre grandes y chicos, me repugnaba, y en cambio, me gustaban las historias raras, los carros de vacas, los yugos, los arados y los artefactos agrícolas. Un instinto artístico, poético y sensual me inclinaba hacia lo campesino. No sentí la poesía de la mecánica. (...) Así terminé siendo etnógrafo y no ingeniero" (Caro, 1986b: 140-1). De adulto, sus dibujos artísticos se inspiraban sobre todo en el Renacimiento, en Alberto Durero, Salvatore Rosa o Leonardo; aunque también le gustaban Brueghel el Viejo, El Bosco y Patinir (Alvar Ezquerra, 2005:293). Utilizó el dibujo como modo de entretenimiento – muchas veces con vocación crítica y satírica, como puede verse en la recopilación *Los mundos soñados de Caro Baroja*- y como soporte para recordar a personas queridas, pero también como herramienta de trabajo etnográfico (Alvar Ezquerra, 2005:296).

El entorno cultural e ideológico

Desde que terminó el bachillerato en el Instituto-Escuela en los años de la República hasta que acabó sus estudios universitarios tras la Guerra Civil, la formación de J. Caro Baroja estuvo marcada por tres factores: el círculo intelectual de su tío Pío, en el que se mueven Unamuno y Ortega; el contacto con la etnografía vasca, de la mano de Telesforo de Aranzadi y José Miguel Barandiarán, y la vida universitaria de Madrid bajo el primer franquismo.

En esta etapa, la influencia de Pío Baroja se concreta en una orientación específica. Antes de encontrar la vocación literaria, Pío había asistido a las clases de Antropología Física del curso impartido en el doctorado de Medicina – que obtendría con una tesis titulada *El dolor: estudio psíquico-físico* (1894)- por Telesforo de Aranzadi, de formación naturalista, y al curso de Prehistoria y Etnografía de Hugo Obermaier (Flores, 2002:5). Cuando Caro Baroja cumplió los dieciséis años, Pío le escribió a Aranzadi, el pionero de la antropología vasca, para que su sobrino empezase a acompañarle en sus excavaciones en Guipúzcoa y Vizcaya durante el verano, en lo que sería el primer contacto directo con la Arqueología, la Antropología Física y la Etnografía vascas (Caro, 1986b: 229). Ya en suelo vasco, contactaría con Barandiarán, experto en mitología con el que se institucionalizan y se consolidan los estudios etnográficos en el País Vasco (Aguirre, 1992:138). Aranzadi y Barandiarán, dos eruditos católicos de los que además de discípulo sería amigo personal, se convirtieron en dos referencias fundamentales en la obra de JCB.

A través de Pío, JCB también conoce a Unamuno. Según el propio Caro, fue quien orientó su alejamiento de la Prehistoria y la Arqueología: "en cierta ocasión me preguntó qué estaba estudiando y qué pensaba ser. Esto debió de acaecer el año 35, antes de morir mi abuela. Yo le expliqué mis curiosidades con una minuciosidad un poco pedantesca. Cuando al fin le dije lo que creía entonces, es decir, que quería ser arqueólogo, me replicó que esto era perder el tiempo. La afirmación no me hizo gracia. Fue como un jarro de agua. Hoy me parece más acertada y desde luego a poco había cambiado de ruta" (Caro, 1986b: 240). Ortega y Gasset, más cercano a la familia, fue otro referente decisivo. El filósofo tuvo con los Baroja una relación intensa de 1920 a 1928 – en esta época, además de vivir en la misma calle de Madrid, los Ortega y los Baroja veraneaban juntos, tanto en *Itzea* (Carreira, 2006:150) como en la localidad guipuzcoana de Zumaya, donde los Ortega tenían una casa-; apenas continuada de 1930 a 1945, y reanudada en los últimos años de la vida de Ortega por los trabajos profesionales de JCB (Caro, 1986b: 192). A pesar de las reticencias de Pío Baroja hacia la República, que provocaron un distanciamiento con Ortega, su sobrino Julio mantuvo una relación estrecha con él, hasta el punto de acompañarlo, junto a su familia, en el lecho de muerte en 1948: "el cáncer le ha tomado todo el aparato digestivo. Ya nada se podía hacer por su vida salvo paliar el sufrimiento. Entre las numerosas visitas que acuden a interesarse por su estado, Ortega elige a Julio Caro Baroja, Julito – el sobrino de Don Pío-, al que le ha unido una estrecha amistad desde su vuelta a España y que ha sido depositario de sus inquietudes,

sueños y sinsabores. Él es uno de los últimos que escucha la voz del filósofo, quien, a pesar de que el fin está tan próximo, bromea con él" (Zamora, 2002:486). Caro Baroja consideraría a Ortega su maestro: siguió como lector su obra ensayística, en especial como teórico de la Historia (Caro, 1986b: 441), encontró en él su principal apoyo para realizar su estudio sobre los nómadas saharauis y colaboró con la *Revista de Occidente* durante décadas.

De su etapa universitaria, Caro Baroja no guardaba buen recuerdo. Desde el primer momento, no se sintió integrado en la historiografía académica de su época. Si algo caracterizó a la historiografía española de la primera mitad del XX fue su continuidad con la historiografía decimonónica: era una historiografía diletante y ceremoniosa, propia de una cultura burguesa, la española, que no era como la de otros países europeos, filosófica y científica, sino literaria y artística (Peiró, 1995:32); estaba sometida a un "academicismo de ateneos, sociedades y corporaciones *sabias*" (Peiró, 1995:176) en lugar de vincularse con el mundo universitario (Peiró, 1995:194). Además, dependía de la concepción esencialista de la Nación española que había predominado en el siglo XIX, en medio de una "efervescencia de lo patriótico" que llevaba a plantear como objetivo básico el intento de definición de las "esencias colectivas" de las naciones (Wulff, 2003:188).

Salvo alguna excepción, JCB consideraba que no había aprendido mucho (Caro, 1986b: 227) y que sus verdaderos maestros estaban fuera de la institución universitaria. Las excepciones serían Hugo Obermaier y Hermann Trimborn. A través de Obermaier conoció las obras de etnólogos católicos como el Padre Schmidt o Frobenius, y bajo su influencia se decantó definitivamente por la Etnología frente a la Arqueología (Caro, 1986b: 231); con el americanista H. Trimborn, asistió a un curso de Etnología General. Ya fuera de la Universidad, se reunía a veces en el Museo Antropológico con estos dos profesores. Allí estaba la *Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria* que dirigía Obermaier, donde JCB conoció a José María Barredas, Blas Taracena, Antonio García Bellido, Julio Martínez Santa Olalla o Martín Almagro (Caro, 1986b: 233). En estos años, también perfeccionó sus conocimientos de idiomas, llegando a poder leer en siete u ocho lenguas, según afirma su amigo Antonio Carreira (Alvar Ezquerra, 2005:93).

Con el estallido de la Guerra Civil se recluyó en Bera de Bidasoa con la mayor parte de su familia, mientras su padre permanecía aislado en Madrid hasta el final la contienda. En Navarra se dedicó a leer febrilmente durante tres años, hasta que en 1939 pudo retomar sus estudios universitarios, especializándose en Historia Antigua. Para cuando Caro Baroja acabó la carrera, se había producido una verdadera ruptura en la historiografía española (Pasamar, 1991:347), caracterizada ahora por el monopolio investigador por parte del CSIC desde 1939, toda una "plataforma oligárquica" (Pasamar, 1991:47) controlada por un grupo reducido de catedráticos de universidad a la merced del Ministro de Educación Nacional. En estos años, se exigía del historiador un compromiso militante con los valores hegemónicos, de modo que la Historia asumía una función política más del Partido Único (Pasamar, 1991:191). En este contexto, JCB afianzó su postura de liberal independiente (Caro, 1986b: 249), y a pesar de esto y de su apellido materno -Pío Baroja había estado a punto de ser fusilado por los requetés-, llevó una vida normal bajo el Franquismo.

En los años cuarenta, especialmente de 1944 a 1947, organizó con su tío tertulias regulares en su casa, y abandonó definitivamente la idea de hacer carrera en la Universidad: en primer lugar, por algunas circunstancias académicas y personales – como la aparición en competencia del brillante Maluquer o la enfermedad de su madre (Caro, 1986b: 406)-; y en segundo lugar, por abominar el sistema profesoral y de oposiciones de la universidad franquista (Caro, 1986b: 465). Se convirtió en director del Museo del Pueblo Español, pero diez años después también se alejaría voluntariamente de este puesto (Caro, 1998a:41). Entre 1957 y 1960 fue profesor titular de Etnología General en la Universidad de Coímbra, y en 1961 lo designaron director de estudios de la Sección de Historia Social y Económica de la Escuela Práctica de Altos Estudios de París. Su último vínculo institucional sería con la Universidad del País Vasco, en la que ejerció como catedrático de Antropología Filosófica de 1981 a 1983, cuando de nuevo rechazó el cargo

(Pasamar y Peiró, 2002:167). Mientras tanto, Caro Baroja había ampliado sus estudios en Estados Unidos, trabajando en la *Smithsonian Institution* de Washington bajo la dirección de G.M. Forster (1951) e Inglaterra, becado por el British Council en el *Institute of Social Anthropology* de Oxford (1952).

Caro Baroja como *intelectual*

A lo largo de su vida, además de antropólogo e historiador, Julio Caro Baroja fue un intelectual crítico con la sociedad de su tiempo. Desde ese punto de vista, analizó el desarrollismo de los sesenta y las formas de vida de la nueva cultura de masas; criticó la infantilización de la cultura española y la pérdida de calidad de la enseñanza superior, se opuso a las diferentes formas de manipulación política de la Historia, y expresó sus opiniones sobre las raíces, las claves y las posibles soluciones al "problema vasco".

En consonancia con su *conservacionismo cultural*, JCB hizo una crítica furibunda de la modernización industrial y sus consecuencias sociales. Criticó el urbanismo salvaje practicado en España, y especialmente en el País Vasco, en la época del desarrollismo (Alvar Ezquerra, 2005:108), calificándolo de auténtico *geocidio* (Caro, 2003:16), así como la proliferación de las "ciudades dormitorio" o las "ciudades colmena" (Caro, 1985:283) y las condiciones de vida de las ciudades industriales, o como él lo llabama, el *nuevo feudalismo industrial:* "neotrastamarismo podríamos llamarle, por lo que tiene de solución unilateral de una guerra fratricida y por lo que representa tanto como muestra de debilidad institucional como de capricho individual" (Caro, 2003:25-6). En la semblanza que hace de Barandiarán en *Semblanzas ideales* (Caro, 1972), cita un fragmento de un poema de Hölderin popularizado por Heidegger: "poéticamente habitaba el hombre". Esa forma de habitar que encarna Barandiarán en su identificación con un País Vasco poblado de entes animados, para Caro ya es un mundo desaparecido que recuerda con nostalgia: "el mundo circundante del vasco campesino ha cambiado. La *lamia* se ha retirado del arroyo, infectado por las aguas residuales de una fea fábrica; el *basojaun* murió cuando se talaron los robledales de la altura; el duende familiar salió del caserío, porque ya no existe en él verdadero espíritu familiar; la dama de Amboto ve interrumpidos sus vuelos por los postes de las industrias eléctricas, y las sirenas y hombres marinos no resisten la proximidad de las playas con sus olores y miasmas" (Caro, 1972: 161). Por afirmaciones como esta, a veces se le denominó un "anacrónico romántico ruralista" (Gutiérrez, 1996:47).

Desde el punto de vista social, rechazó la hegemonía del dinero y el utilitarismo (Caro, 1986b: 450) y la banalización de la cultura, a nivel popular (Caro, 1986b: 94) y científico. Se posicionó en contra de los *males de consumo* (Caro, 1970:37) y del modo de vida de la sociedad de masas (Alvar Ezquerra, 2005:108). En "El Superhombrecito y su pareja", critica a los "héroes o semidioses a su modo, porque manejan motos, autos, aviones si se tercia, computadoras, máquinas de calcular, cafeteras automáticas y otros artefactos de toda clase; que dominan el espacio, que atruenan, hienden los aires, cruzan los mares y pierden todo rasgo humano cuando usan de escafandras, correajes y electrificaciones internas y externas" (Caro, 2003:99).

La Universidad fue desde siempre uno de los principales blancos de sus críticas: "hay saberes que a mí no me interesan nada, como son el saber de la Universidad, el de los que hacen oposiciones, el de los que presentan el currículum más abundante, el de los que publican muchos *papers* y van a muchos congresos... En fin, todos esos saberes oficiales no me seducen nada" (Caro, 1985:439). Se opuso siempre a la mentalidad profesoral y "curricularmente" especializada, y eso provocó una incomprensión escolar ante su independencia teórica y metodológica, y hacia sus posiciones éticas, estéticas y políticas. Escribió: "el hombre actual es más esclavo del medio que nunca y el investigador que parece debía ser la quintaesencia del ser libre es, casi siempre, un funcionario sin pretensión de libertad, que habla con beatería del *trabajo en equipo*, que desea tener mando, aunque sea sobre las ratas de laboratorio o sobre los ficheros de un seminario de Fonética. Apenas ha aprendido una pequeña técnica cuando ya quiere enseñar, orientar, dirigir" (Caro, 1986b: 435). Además, criticó la infantilización de la cultura española designando con el nombre de *textículo* al libro de texto, que era para él algo despreciable, "como

lo eran a su juicio casi todos los de quienes se dedican a la que él solía llamar, con sorna, la industria textil (es decir, la fabricación de libros de texto), culpable de confundir ciencia con asignatura" (Alvar Ezquerra, 2005:108).

Por su experiencia personal en la Guerra Civil, combatió con tenacidad la manipulación de la Historia: "la experiencia vital, más que la profesión, me hace pensar esto de ver cómo lo que se escribe y dice en cátedras y aulas sobre la guerra civil, que tuvo lugar en España entre 1936 y 1939, es tan poco parecido a mi recuerdo personal; cómo se explica, se razona, se describe con una seguridad envidiable; cómo se juzga, también, sin falsificar datos en lo que tienen de más formal, pero proyectando sobre ellos luces y sombras... admitiendo y realzando a discreción" (Caro, 1992b: 198-9).

En este sentido, creía oportuno manifestar públicamente su opinión de historiador e intelectual. Opinó sobre la Marcha Verde y los sucesos del otoño de 1975, defendiendo la independencia del pueblo saharaui, en "Un adiós a los nómadas saharianos" (1976), publicado en *Estudios saharianos* (Caro, 1990a: 499-509), y combatió la impregnación del pasado de los tópicos de la corrección política. A propósito de la película *Aguirre, la cólera de Dios* (Werner Herzog, 1972), inspirada en la vida de Lope de Aguirre, a quien Caro había dedicado un estudio importante publicado en *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio* (Caro, 1997: 70-137), escribió que "el espíritu de reivindicación se encuentra en todas partes y personas. El propósito de presentar un tema en sus líneas verdaderas frente a los que lo presentaron con falsedad, domina a historiadores, economistas, sociólogos, antropólogos, etcétera, dominados por ideales de pureza y de santidad científica. (...) Los que no somos moralistas la hemos hecho buena en una época como ésta de gente reivindicatoria, intentando escribir Historia. Porque ahora toda Historia está impregnada de moralina" (Caro, 2003: 40).

Con respecto a los debates ligados al ambiente político vasco de la democracia – la violencia terrorista, el aislamiento atávico y la homogeneidad cultural, la identidad vasca- la proyección pública de JCB tuvo lugar principalmente a través de artículos publicados en la prensa, de los que son representativos los recopilados bajo el título *El laberinto vasco*. A ciertos sectores del nacionalismo les criticó sus falsificaciones de la Historia en provecho de postulados políticos: "se abusa de la Antropología Física, de la Prehistoria y del Folklore cuando se utilizan sin tener en cuenta otras disciplinas (la Historia misma) y cuando se quiere hacer del vasco un pueblo totalmente apartado y diferenciado del resto de la comunidad de pueblos de la Europa Occidental. (…) Y lo que el intelectual, en este caso el historiador, no puede aceptar es que se quiera fundar un proyecto sólido de futuro colectivo para un pueblo sobre una Historia o una Tradición más o menos ajustada a ese fin, pero no a lo que él honrada y limpiamente sabe" (Caro, 2003: 54).

Se mostró reticente ante el *batua* y la unificación lingüística, dentro de su crítica general al programa de euskaldunización: "frente a la fragmentación dialectal y subdialectal *real*, se quiere hacer la unificación. (…) No nos podemos identificar unos con otros por vía de coacción. (…) Con corsés lingüísticos y piernas ortopédico-gramaticales, tampoco vamos a ningún lado: y menos *si hacen daño*. (…) [los políticos] lo tergiversan todo: empezando por la Historia. Cuando no hay *identidades*, las crean. Cuando no hay *unidades*, las inventan. Los cambios, las variaciones, las contradicciones les repugnan. (…) Si hay una identidad, hay que buscarla en el amor. Ni más ni menos. Amor al país en que hemos nacido o vivido. Amor a sus montes, prados, bosques, amor a su idioma y sus costumbres, sin exclusivismos" (Caro, 2003: 156-8). Advirtió del peligro de "calcar y traducir a otra escala los productos pedagógicos del Nacionalismo español de hace cuarenta, treinta y veinte años" (Caro, 2003: 176), y frente a la "coacción" o "presión" de los modelos oficiales, propuso un fomento del vasco basado en el aprendizaje y en el desarrollo de la *cultura en vasco*: "esto se hace a base de arte, de poesía, de teatro, de música cantada, de prosa atractiva. Los artistas y los creadores debían ser los que tuvieran la iniciativa, no los maestros de escuela. (…) Si el vasco ha de rehacerse, serán en primer lugar los que lo hablan hoy los que tendrán que esforzarse, como artistas creadores en esta tarea" (Caro, 2003: 178).

ENTRE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA. LA OBRA DE JULIO CARO BAROJA

Desde que en 1929 publicó en la revista *Eusko-Folklore* su primer artículo, "Algunas notas sobre la casa en la villa de Lesaka" y en 1934 su padre le publicó su primer libro (*Tres estudios monográficos relativos al país vasco*, prologado por Barandiarán) hasta su muerte en 1995, Caro Baroja no dejó de escribir, sobre los temas más dispares. Su obra no tiene límites cronológicos -se ocupa de todas las épocas-, y geográficamente, estudia cualquier punto de la Península Ibérica y el Sáhara colonial.

Sus estudios se inscriben en un arco temporal que abarca desde la Prehistoria a la Historia Contemporánea – en el sentido más estricto del término, ya que como hemos visto el autor no dejó de preocuparse por analizar también el presente en el que vivía-, y tratan temas igualmente amplios y variados: la organización de las sociedades pre y protohistóricas de la Península, los mitos, ritos y creencias, la magia, la arqueología y la cultura material; la historia antigua, los orígenes lingüísticos del euskera, la brujería, la figura del inquisidor, las variantes del catolicismo español de la Edad Moderna; el anticlericalismo liberal, el modo de vida de los nómadas del Sáhara ocupado; los arquetipos historiográficos, la metodología histórica y etnográfica, las falsificaciones de la Historia, etc. La lista de sus títulos es, como la calificó Antonio Carreira, "una historia casi interminable" (Alvar Ezquerra, 2005: 329), y su bibliografía total en el 2012, a los dieciocho años de su muerte, supera el millar de entradas entre sus propios trabajos – más de setecientas piezas entre artículos y libros (Castilla, 2002: 57)- y los escritos sobre sus aportaciones por otros especialistas.

¿Historiador o antropólogo? El problema de la definición

A lo largo de su extensa obra, Caro Baroja se preocupó por temas y fuentes – romances de ciego, pliegos de cordel, leyendas- que no habían sido estudiados ni por la Historia ni por la Antropología española, por lo que tuvo que aplicar métodos insólitos en el panorama del momento (Castilla, 2002: 121). Por ejemplo, la Antropología había estado preocupada esencialmente desde principios del XX por el *consenso social*, mientras que JCB se sentía atraído por el *cambio* y el *conflicto* sociales (Castilla, 2002: 149). Por esto, más tarde sería considerado un precursor de la aparición de la *antropología histórica* y tendencias historiográficas como la *historia de las mentalidades* (Castilla, 2002: 186), a la que se anticiparía quince o veinte años, escribiendo incluso sobre el propio concepto de mentalidad en "Sobre el estudio histórico de las llamadas mentalidades". Además de tener un paralelo en la historiografía francesa de los Annales, coincide con una tendencia en la Antropología americana, con su interés por la *persona base* o *personalidad modal* (Morales, 1996: 73).

Esta falta de adaptación a los modelos y las prácticas de las dos disciplinas del momento es la responsable de que JCB no se identificase con ninguna, o con las dos, o con una disciplina híbrida e intermedia. De hecho, las claves de su método residen en la combinación de dos principios básicos (Pedrosa, 2006: 138): la *observación* (etnográfica) y la *documentación* (histórica); y a lo largo de su vida hizo diferentes expresiones de compromiso disciplinar, incluso en el mismo año y dentro de la misma publicación, lo que podría explicarse, según Castilla Urbano, "por su indiferencia a cualquier forma de nominalismo" (Castilla, 2002:324-5), e incluso por una "indecisión personal sobre la definición de su labor" y por un empeño en negar toda adscripción particularista. En sus propias palabras: "si tuviera que clasificar lo que he hecho en mi vida no sabría cómo hacerlo, y prefiriría no lanzarme a afirmaciones, que podrían ser tan arriesgadas como las que hacían los jóvenes platónicos ante la calabaza. ¿Entra esto dentro de la Historia? ¿Es más bien Antropología? ¿O, en realidad, queda en el reino de la Nada?... A lo mejor lo que hace uno no es Historia, ni Antropología. Tampoco Nada. Sí talabartería o encaje de bolillos" (Caro, 1986: 13-14).

En los años cincuenta criticó como una negligencia el desprecio absoluto de los antropólogos por la Historia, ya que creía firmemente que "en un viejo país de Europa occidental, resulta algo cómico creer que puede haber una pequeña comunidad sobre la que no pese, no gravite, el peso del Tiempo expresado en Historia" (Caro, 1998a: 62). Principalmente, atacó las teorías de los funcionalistas de la Antropología Social inglesa -la excepción sería

la obra de Evans Pritchard, que al contrario de sus colegas, sí prestaba atención a la dimensión histórica de los pueblos que investigaba, y al que JCB tenía en gran consideración. De la misma manera, rechazó la orientación de la Historia hacia la Sociología en lugar de la Etnografía, por sus intentos de imponer una imagen coherente y armónica a lo diverso y heterogéneo (Castilla, 2002: 304). Escribió que "yo, como he dicho, no he dejado nunca de ser historiador y nunca he podido escribir nada sin pensar en profundidades temporales e irregularidades, disarmonías y contradicciones. No tengo una cabeza teológica ni sociológica. (...) Me cuesta mucho encontrar el orden donde sea" (Caro, 1986b: 495).

Al dilema entre la Antropología y la Historia se sumó en los años sesenta y setenta un tercer elemento, la Etnohistoria (Bonte e Izard, 2008:348). El propio Caro Baroja afirmó en *Vidas mágicas e Inquisición* que "aunque su autor ha publicado algunos libros y bastantes estudios de carácter etnográfico, hoy es historiador en esencia, o si se quiere, investigador de la Historia social y de lo que ahora se llama Etnohistoria o Historia con un matiz etnológico" (Caro, 1992a, I: 19). El máximo especialista en su metodología, Francisco Castilla Urbano, ve abundantes analogías entre la obra de JCB y una Etnohistoria en la línea de E. Le Roy Ladurie en *Montaillou*, M. Bajtin en *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* o E. Hobsbawm en *Rebeldes primitivos* (Castilla, 2002: 329). De hecho, JCB también utiliza la literatura como fuente, y publica *El carnaval* en 1965, el mismo año que M. Bajtin publica en Moscú su estudio sobre Rabelais, de tanta importancia en la antropología contemporánea (Gutiérrez, 1996: 59). En este sentido, la obra de JCB entroncaría con la *microhistoria*, la *historia popular* o *historia oral*, la *historia del tiempo presente* o la *psicología histórica*, a la vez que con la *historia de lo cotidiano* y de las *mentalidades* (Morales, 1996: 73).

Como nos recuerda Castilla Urbano, "Caro Baroja siempre entendió las fronteras entre disciplinas con laxitud, acaso porque su misma trayectoria le permitía comprender que la profesionalidad excluyente carecía de sentido; practicó la etnografía, el folklore, la historia antigua, la arqueología, la lingüística, la filología, la historia de la tecnología, la etnología o antropología, la sociología, la historia social y otros saberes, no consecutivamente (...), sino a la par, como atestiguan sus publicaciones. Por otra parte, su idea de estas disciplinas era integradora" (Castilla, 2002:322). Su voluntad última no era ser un profesional de ninguna de las disciplinas en sentido estricto: se identificaba más con la imagen de intelectual y humanista, como diría sin reparos en diversas ocasiones. En su autobiografía, escribía: "yo ahora no soy profesional. Soy como un *caballero particular*, según caracterización antigua y dignificadora, o si se quiere, en escala más modesta, como una señora que se dedica a *sus labores"* (Caro, 1986b: 407), y en la Introducción a su libro *La ciudad y el campo* se definía como un "aprendiz de humanista"(Morales, 2005: 8). En esta línea, Castilla Urbano resuelve el problema de la definición académica de JCB indicando que fue uno de los últimos *polígrafos* españoles (Castilla, 2002:325).

Influencias teóricas y principios metodológicos

J. Caro Baroja se consideraba a sí mismo un hombre práctico y sencillo, y el anti-intelectualismo fue una constante de su personalidad. Como confesó en el prólogo de *Los Baroja*, su naturaleza era más proclive a lo sensorial que a la teoría: "para mí lo principal era *ver*, después *oír*, y, en tercer lugar, *pensar*" (Caro, 1986b: 11). Aunque no es cierto que no se preocupase por la reflexión teórica y metodológica, siempre subordinó la teoría a la práctica. Esto le impidió profundizar en la definición de los conceptos que utilizaba, pero no explicitar sus presupuestos.

El primero de ellos es el escepticismo epistemológico, que se nutría de sus propias lecturas –se declaraba discípulo directo de Carnéades (Caro, 1978: 601)-, pero sobre todo, del escepticismo vital barojiano. Su tío Pío "creía que la palabra es un reflejo de la realidad pero no es la realidad. Sin duda tenía la idea ésta un poco democritiana de que el lenguaje es como una sombra y que según la hora del día o según de donde se proyecte la luz da una sombra de un tamaño u otro, y que nada es así como absoluto" (Flores, 1991: 83-84). Partiendo de este escepticismo, la subjetividad será fundamental en la obra de JCB, tanto en su actitud frente

a la investigación como en los temas objeto de estudio: sentirá preferencia por "los problemas de los hombres concretos"(Caro, 1986b: 224), las emociones y las pasiones humanas.

Al conceder el papel protagonista a las emociones y la voluntad en la Historia, JCB se oponía a las tradiciones racionalistas acuñadas a partir de la Ilustración y heredadas, en parte, por el positivismo y la mentalidad científico-tecnológica (Paniagua, 2006: 121). Para Caro el mundo de los *deseos*, las pasiones y sentimientos eran el verdadero motor de las acciones individuales: es lo que en su obra denomina *Eros*. Sus raíces estarían en las corrientes vitalistas, las obras de Schopenhauer y Nietzsche, la filosofía de Ortega y Gasset y de nuevo, en las ideas de su tío Pío Baroja (Flores, 1991: 57), que para centrar su tesis doctoral en el dolor y las emociones había leído a Hartman o a Wundt (Flores, 1991: 47). Para JCB, la razón juega un papel subordinado, por lo que en este punto también rechazó las descripciones armónicas y según él moralizantes de los sociólogos (Caro, 1986b: 262).

En la obra de JCB también late una determinada concepción del hombre. Así, dirá que "el hombre es un ser temporal, y por lo tanto histórico" (Flores, 1991:157). Y además de un ser histórico, es un ser íntimamente relacionado con el espacio físico en el que vive. En este aspecto siguió las teorías del biólogo alemán Uexküll para estudiar las formas de relacionarse el ser humano con el medio (Paniagua, 2006: 120). En coherencia con su concepción vitalista de la Historia, las categorías de Tiempo y Espacio en JCB tienen un carácter también subjetivo: "las nociones de Tiempo y de Espacio histórico no pueden en primer lugar confundirse con los modos de medir el Tiempo y el Espacio y menos darles un valor siempre igual a sí mismo. Porque en Etnografía y en Etnología cada cosa y cada objeto que observamos tiene su propio Espacio, su propio tiempo, con significado propio. (…) En los mismos idiomas vernáculos hay diferencias sensibles de vocabulario según las edades. ¿Qué quiere decir esto? Movilidad. Historicidad" (Caro, 1998a: 64). La misión del historiador y del antropólogo será estudiar esas formas concretas de percepción del espacio y el tiempo.

Además del escepticismo de base y la subjetividad, el tercer presupuesto esencial en la obra de Caro Baroja es el empirismo, tanto en la Antropología como en la Historia. Su insistencia en el trabajo empírico en antropología tiene su origen, otra vez, en su tío Pío, que se documentaba para sus novelas siguiendo un procedimiento antropológico del que la observación directa era la base. Para él, "la idea de que para hablar de un paisaje, o de un ambiente físico, había que estar y sentirlo, vivirlo, era fundamental" (Flores, 1991: 127-128). Además, JCB hizo desde joven numerosos viajes con el novelista, lo que según él mismo reconoció fue clave para su trabajo (Flores, 1991:141). Desde 1949, él mismo empezó a hacer "viajes de prospección etnográfica" (Caro, 1986b: 437), el primero a Andalucía, un trabajo de campo en la sierra de Grazalema con J. Pitt Rivers. En historia, el empirismo de JCB se manifiesta en su apego al *documento* y a las *fuentes primarias*, a veces de forma acrítica, como veremos. Así se entiende que escribiese que "el historiador no puede ser evolucionista, ni difusionista, ni funcionalista. No puede seguir a Evhémero, ni a los simbólicos. No queda esclavizado por los problemas de la moda. Acaso lo que le queda más claro es la conciencia, después de estudiar la parte positiva y la negativa de cada concepto lanzado con la verdad suprema en una época y eliminado como por escotillón en la siguiente, en que hay la posibilidad de formular unas teorías estructurales que se apoyen donde menos se piensa hoy que pueden apoyarse: en la investigación histórica precisamente" (Caro,(1991d: 28).

Su concepción de la Historia y de la Antropología

En lo que toca a la Historia, en Caro Baroja hay una determinada concepción de la historia en sí (*res gestae*), y una concepción particular de la historiografía o la Historia como disciplina (*historia rerum gestarum*). Con respecto a la primera, sus ideas se organizan, como ya vimos, en torno a una concepción vitalista que otorga toda la importancia a los individuos y a las emociones: el concepto fundamental de su visión histórica es el de *vida*. Toma de los autores de la Generación del 98, como el propio Baroja, Unamuno y Machado su visión de la historia de los pueblos, es decir, la idea de *intrahistoria* (Juaristi, 2006: 98).

Por este menosprecio del acontecimiento, la idea carobarojiana de la Historia está más cerca de la *microhistoria* que de la *historia estructural*; más cerca de Ginzburg que de Braudel (Juaristi, 2006: 99). No le interesará ni la *historia política* entendida en clave decimonónica, ni la nueva *historia económica*, marxista o no: entendía que era una moda superficial, dedicada, según escribió en el artículo "La historia que no sirve para nada"(*Comentarios sin fe*), a estudiar la oscilación en el precio del trigo durante el reinado de Felipe IV, o del cacao en el de Fernando VII (Citado por Carreira en Alvar Ezquerra, 2005: 103). Consideraba que estudiar lo económico de forma aislada era un error (Flores, 1991: 125). Para Caro, la historia es indisociable de los individuos, de las personas, con sus intereses, sentimientos, pasiones, patologías incluso, e inexplicable sin tener en cuenta la irracionalidad o el azar. Frente a los grandes personajes, acontecimientos, procesos y estructuras, JCB se decanta por la *historia chica*, "la historia del pueblo, de las grandes masas que sufren la gran historia, pero sobre la que, a su vez, ejercen considerable influencia" (Morales, 2005: 11). El estudio de la *intrahistoria* y de los individuos era coherente con su concepción orteguiana y dinámica de la historia (Ortega, S., 1996: 11), los usos, costumbres, creencias e identidades, y de su visión de la evolución histórica influída por Giambattista Vico y la idea de los *corsi e ricorsi* (Caro, 2003: 81).

Por otra parte, su concepción de la historiografía (*historia rerum gestarum*) le hace poner en práctica, a la hora de narrar el pasado, sus presupuestos teóricos sobre la subjetividad del conocimiento histórico. En sus obras el autor no se oculta, sino que habla en primer persona sin ningún tipo de problema, y hace explícito, en numerosas ocasiones, no sólo su método, sino sus razones para elegirlo, como ponen de manifiesto estos breves fragmentos de *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*:

> Voy a proceder con arreglo a un método algo distinto al adoptado por la mayoría de los escritores vascos que se han ocupado de él [de Lope de Aguirre]. Mi propósito es colocar, situar la rara personalidad de este hombre en el mismo oscuro medio social en que nació. Con otras palabras: escudriñar en sus raíces, ver de dónde arrancan su se y sus ideas. Sus ideas, tan dignas de ser analizadas como sus actos, sino más (Caro, 1997: 72).
>
> Quiero, sí, manifestar mi humilde opinión personal acerca de los frecuentes intentos de interpretar personalidades históricas o entes literarios a la luz de cuadros clínicos (Caro, 1997: 75).
>
> Yo soy todo menos un naturalista o un teólogo. He nacido en una época en la que nadie se atreve a decir que es idealista en uno de los sentidos más estrictos de la palabra. Yo sí me atrevo. Soy idealista porque creo que, aunque las ideas no pueden estudiarse aisladas, todavía es más difícil estudiar las cosas reales sin echar mano de aquéllas (Caro, 1997: 189).

Al partir de que la clave del método es el autor, JCB llega a una concepción de la Historia como un saber en constante construcción (Flores, 1991: 100), en el que cada historiador no puede más que ofrecer su visión. De esta forma, para Caro la historia es sólo una *forma de representación* del pasado (Morales, 1996: 75), y el relato del historiador, por muy riguroso que éste sea, *una* versión. Su opinión al respecto es contundente: "la Historia es un reflejo, nada más que un reflejo, de lo real, por lo mismo que es palabra, verbo. Las palabras son semejantes entre sí, como las sombras que, por lo menos en ciertos caracteres, lo son también más que los objetos que las proyectan (...). Es decir, que la historia es una clave, pero es una clave muy pobre comparada con la complejidad de la vida. De aquí que tenga esa especie de aire abstracto: una *sombra de la realidad*" (Caro, 1985: 67-8). Su rechazo a la objetividad científica tal como se presenta en el positivismo lo llevó a hablar de la *mentira metodológica* (Caro, 1970: 47-8), y a denunciar la retórica científica y vacía. Muchas veces, lo que Caro llama *la perfección o adecuación de la forma* (Caro, 1970: 54) -como puede ser el uso de un aparato crítico impresionante- no es más que una estrategia para disimular las interpretaciones del historiador, encubrir la ignorancia y obtener una falsa sensación de dominio (Caro, 2003: 30).

Con respecto a su concepción de la Antropología, existen discrepancias entre los especialistas a la hora de interpretarla en clave ortodoxa

o heterodoxa. Para F. Del Pino Díaz, la obra de JCB es "un microcosmos de la historia disciplinar" (Del Pino, 1996: 329) y pertenece a la tradición etnográfica y antropológica "de un modo totalmente ortodoxo" (Del Pino, 1996: 303), mientras que para F. Castilla Urbano supone un giro radical (Castilla, 2002: 312). Caro Baroja partió de Kant y su *Antropología* para establecer que el punto de partida fuese el conocimiento de sí mismo. Por lo tanto, defendió una antropología desde *dentro*, desde la propia sociedad, y empezó por estudiar etnográficamente lo más cercano -lo vasco, los pueblos de la Península-, lo que supondría un enfoque totalmente nuevo. En algo en lo que JCB también se desmarcó de las tendencias de la antropología de su momento fue en el combate de los prejuicios etnocéntricos, que impregnaban los trabajos de Lévy-Bruhl, M. Shalins e incluso los de C. Lévi-Strauss. Caro se esforzó en su obra por desenmascarar las mentalidades mágicas en el mundo contemporáneo, ya fuese como supervivencias, o como arquetipos modernos. Sobre la presunta esencia racional del hombre occidental y actual, escribió: "nosotros somos lógicos. Sí. A las horas de dar clase de Lógica en la Universidad... Pero, ¿cuándo más? En la mayoría de las ocasiones somos prelógicos, ilógicos, alógicos, infralógicos o paralógicos. También postlógicos. (...) No hay ellos y nosotros" (Caro, 2003: 116-7).

En su concepción de la Antropología también es básico considerar su preferencia por la Etnografía y la casuística frente a las explicaciones generales. El huir del respeto dogmático a un único método fue una constante de su temperamento y de su obra madura. Pero hay que tener en cuenta que en sus obras de juventud, JCB sí aplicó modelos rígidos de carácter general para explicar cualquier realidad concreta. Como advierte F. Castilla, "a pesar de la imagen que tanto se divulgó en los últimos veinte años de su vida, el Caro Baroja crítico con las teorías omnicomprensivas y con los teóricos a la moda es sólo un paso en su evolución (Castilla, 2002: 57). En su crítica de las leyes generales y las grandes teorías, rechazó las tesis de Marx, la sociología de Durkheim, las teorías de Freud y también el Estructuralismo de Lévi-Strauss:

> Por más que admita que Lévi-Strauss es un gran antropólogo y que trabaja con unos ficheros gigantescos, y que ha hecho obras verdaderamente importantes como *El pensamiento salvaje*, y otras, creo también que en sus sistematizadas aseveraciones, más que sistemáticas, hay mucho de problemático que me hace dudar mucho. No entiendo cómo se puede llegar a afirmar en nuestros días que la Historia y la Etnografía deben limitarse a reunir datos para que después los antropólogos y los sociólogos levanten modelos que vendrán a explicarlo todo, y otras cosas... (en Flores, 1991: 162).

Nos encontramos otra vez con el empirismo de JCB. En sus trabajos como etnógrafo de campo, uno de sus instrumentos fundamentales será el dibujo, que ve como totalmente necesario en la profesión: para documentar (Caro, 1986b: 338), subrayar la importancia de la forma (Caro, 1986b: 207) y *comprender* (Flores, 1991:19-20) las realidades particulares, concretas y únicas.

La sucesión de métodos

La obra de Caro Baroja se extiende a lo largo de más de sesenta años y abarca más de setecientos trabajos entre artículos y libros. En función de los temas de estudio y de las tendencias teóricas de la antropología y la historia de cada momento, JCB fue aplicando diferentes métodos, que F. Castilla Urbano delimita en tres etapas diferenciadas.

– El Difusionismo: 1929-1949

El método predominante durante el Franquismo fue el *histórico-cultural* de la Escuela de Viena, de carácter difusionista, y enemigo declarado de cualquier evolucionismo. Las ideas de F. Graebner, L. Frobenius o B. Ackermann se difundieron en España fundamentalmente a través de la obra de W. Schmidt, con su conocido *Manual de historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teorías y hechos* (1930), que se reeditó en la posguerra española – cuando en Europa ya había cedido en importancia (Pasamar, 1991: 247)- porque coincidía con la metodología de los arqueólogos con respecto a los criterios formalistas. De esta escuela, dominada por la jerarquía católica e interesada en conciliar los datos de la Prehistoria humana y la evolución cultural con el Libro del Génesis (Müllauer-Seichter, 2006: 46), Caro importa su noción de

círculo cultural, creada por Ratzel y extendida por Frobenius, junto con el difusionismo defendido por Graebner.

A pesar de seguir en este primer momento el modelo metodológico de Viena, JCB le critica su uso de nociones demasiado rígidas, prefiriendo frente a "ciclo" el concepto de área cultural, que toma de la antropología americana, de autores como Wisller o Kroeber (Caro, 1986a: 118). Por área cultural entiende un territorio o una zona geográfica definida por la extensión de un conjunto de elementos culturales dados: objetos materiales, rasgos de organización social o creencias (Bonte e Izard, 2008: 87). Aplicando este concepto a la Península Ibérica, JCB definirá tres grandes áreas que se descomponen en diferentes complejos culturales menores. La primera es el área agrícola y matriarcal, en el Norte peninsular; la segunda engloba la zona pirenaica y central, incluyendo la zona lusitana, y la tercera se sitúa en el sur tartésico y el levante (Caro, 1986a: 47).

En el esquema de JCB, cada área se caracterizaría por tener un sistema económico y un tipo de religión específicos: en el área Norte, por ejemplo, la economía se basa en el ganado lanar y caprino, y la religión propia se caracteriza por los cultos lunares, la importancia de los caballos y el culto a los montes y los ríos (Caro, 1986a: 52). Para delimitar cada una de estas áreas, se basa en la teoría de que los caracteres culturales de cada una perduraron a lo largo de los siglos, siendo aún perceptibles en el folklore contemporáneo en forma de *supervivencias*. El área cultural agrícola y matriarcal, por ejemplo, se define por elementos como el predominio de los aperos de labranza más rudimentarios que el arado, como es el caso de la *laia* vasca (Caro, 1986a: 49), que definen una estructura socioeconómica de larga vigencia: "¿quién no aprecia que la débil base agrícola económica del Norte perdura hasta la Edad Moderna, en la que son continuas las emigraciones de la juventud gallega, asturiana, montañesa y vasca por falta de lo que se llama ahora *espacio vital*?" (Caro, 1986a: 72).

De cualquier forma, hay que tener presente que el de Caro Baroja no es un esquema del todo rígido: no define las áreas culturales dogmáticamente, sino que admite que su propuesta no es más que una "delimitación muy provisional", y que el propio concepto de área cultural es sólo "una concepción operativa para interpretar globalmente hechos geográficos, funcionales e ideológicos, pues allá donde existe una cierta unidad de paisaje hay también cierta unidad de pensamiento, un predominio en la vida de ciertas funciones e ideas" (Pasamar, 1991: 250). En cuanto a su concepción esencialista de los pueblos, Caro se sitúa en un primer momento en la línea seguida mayoritariamente por los intelectuales de su época, señalando una continuidad entre los pueblos prerromanos y las comunidades etnográficas contemporáneas, como evidencian títulos como *Los pueblos de España* aplicado a un estudio sobre la Antigüedad (Wulff y Martí-Aguilar, 2003: 31). Sobre estos aspectos metodológicos de su etapa difusionista será muy autocrítico, calificando las principales obras de este momento, *Los pueblos del norte* y *Los pueblos de España*, como obras de aprendiz de anticuario y de historiador principiante (Flores, 1991: 166-7).

– El Funcionalismo: 1950-1960

Castilla Urbano distingue dos sub-etapas dentro de la época funcionalista de JCB: en la primera, aplicaría las ideas de Von Uexküll, mientras que en la segunda se dejaría influir por la antropología social de Evans-Pritchard y sus discípulos (Castilla, 2002: 90), en especial de Julian Pitt-Rivers. De la concepción del mundo kantiano-biológica de Von Uexküll tomó tres aspectos en los que focalizar su atención como investigador: la prioridad de la función desempeñada por el individuo, las estructuras que se constituyen en las relaciones humanas y la interpretación de la sociedad como un organismo. De la Antropología Social inglesa, Caro Baroja importó la relevancia del conocimiento de la estructura social y de las relaciones entre los distintos rasgos culturales, además de la reivindicación de la observación directa y el trabajo de campo (Castilla, 2002: 108-9). Bajo este influjo, realizaría sus primeros trabajos etnográficos en Andalucía, en el Sáhara y en Marruecos.

Mientras aplicaba el método funcional culminó su reflexión sobre la categoría de Espacio y su relación con el Tiempo. Como ya vimos,

JCB, inspirado por autores como Lucrecio o Heidegger, entiende que el tiempo es algo intrínseco al hombre y a las culturas (Roma Riu, 1986: 473). De hecho, adopta el concepto de *mundo circundante* para explicar que no hay una temporalidad única, sino que cada individuo tiene su propio mundo circundante, en relación estrecha con el medio y los objetos que lo rodean y con la significación cultural que le otorga, con cómo lo interpreta (Castilla, 2002: 168-9). De ahí que sea en la etapa funcionalista cuando hace hincapié en el estudio de la tecnología (Castilla, 2002: 105), por el que siempre se había interesado.

– "Funcional-Estructuralismo Histórico": 1961-1995

En esta etapa de madurez, Caro Baroja vuelve a incidir en la dimensión dinámica frente a la estática, poniendo el énfasis en la idea de *la temporalidad de las cosas humanas* y el cambio. Para contemplar estas nuevas cuestiones, propone una combinación de historicismo y estructuralismo, y no duda en definir su método como sigue: "¿pero a dónde llega usted?, preguntará alguno si tiene la paciencia de leer esto. Creo que a una especie de estructuralismo. A un estructuralismo histórico si vale tal manera de expresarse" (Caro, 1981: 225).

Hasta 1969 mantuvo ciertos aspectos del método funcionalista, aunque con ciertos matices. A partir de esa fecha, la crítica se convierte en rechazo (Castilla, 2002: 152), al volverse el Funcionalismo incompatible con sus ideas acerca de que todas las sociedades cambian y de que nunca existen el orden y la estabilidad completos. Para Caro Baroja el conflicto es inherente a la existencia de los grupos. Un ejemplo práctico de *conflicto social* sería el que nace entre el individuo y la sociedad cuando el primero mantiene una mentalidad de un tiempo distinto al de la sociedad en que vive, como se ve en su estudio sobre Lope de Aguirre en *El señor inquisidor* (Castilla, 2002: 162).

El método estructural-histórico se caracteriza por una combinación del interés histórico y las técnicas antropológicas, a modo de síntesis entre la Antropología y la Historia: es la época de sus trabajos de Etnohistoria sobre las minorías. En este momento, y frente al funcionalismo anterior, Caro Baroja pone el acento en lo simbólico frente a lo material, y consigue un método propio (Castilla, 2002:146), en el que juegan un papel fundamental algunos conceptos particulares: *arquetipos* y *modelos*; *tipos ideales* (biografías histórico-antropológicas), *lugares comunes* o *tópicos*, y *caracteres* o *mentalidades*.

Caro utilizó la noción de *arquetipo* sin llegar a ser capaz de ofrecer una definición clara (Castilla, 2002: 198). Tomó el término de Jung, aunque le discutió a este autor el hecho de que el arquetipo perteneciese al inconsciente y que tuviese un carácter universal; serían "las ideas conforme a las cuales aparecen los géneros, tipos y leyes de todas las cosas" (Castilla, 2002: 207-8) y que influyen en la vida de los individuos, como puede verse en las "vidas mágicas" o en las "vidas por oficio". Se darían tanto en la Literatura, en la Historia y en la Etnografía, y algunos ejemplos serían la Celestina o el Inquisidor. La aportación de JCB reside en el hincapié en estudiar "cómo los arquetipos aparecen, se transforman, son creídos y desaparecen en distintos momentos y sociedades" (Castilla, 2002: 214). El objeto de estudio sería el tema que constituye el arquetipo, su continuidad temporal y las variaciones que se van introduciendo en él para adaptarlo a contextos diferentes. Para JCB su importancia era decisiva: "me atrevería a decir que la descomposición de arquetipos es casi la mayor función que tiene la crítica por delante" (Caro, 1991a: 107).

Paralelo al concepto de arquetipo, Caro presenta el concepto de *modelo* sin especificar nunca con claridad qué lo diferencia del arquetipo. Aunque con frecuencia cita los dos conceptos a la par, en 1974 menciona una sutil diferencia entre ellos: el arquetipo se utilizaría para personas o individualidades, mientras que el modelo se refiere a situaciones (Castilla, 2002: 226). El arquetipo y el modelo pueden confundirse también con la noción de *tipo ideal***.** Aunque se inspira en M. Weber, su concepto difiere en algunos aspectos del del alemán: en el caso de Caro, la existencia del arquetipo está dada con antelación a cualquier posible representación – antes y después de que exista un inquisidor concreto, se da la idea de un hombre o unos hombres que se comportan como él se ha comportado o *se dice* que se ha comportado-, y "no representa la realidad,

sino que se representa en ella" (Castilla, 2002: 229-231).

El concepto de *lugar común* o *tópico* empieza a aparecer en la obra de JCB desde finales de la década de los cincuenta, y en consonancia con las tendencias historiográficas en auge, su uso nominal empieza a ser sustituido por términos como *carácter*, que se aplica sobre el ámbito concreto de los tópicos étnicos, y *mentalidad* (Castilla, 2002: 234). La diferencia entre lugares comunes y arquetipos tampoco es clara, aunque Castilla Urbano cree dar en la clave: "se puede decir que éstos se van modificando con el tiempo y adoptando formas cambiantes en función de los contextos en los que aparecen, mientras que en el caso de los tópicos su rasgo más común es la uniformidad de visiones de un mismo hecho o grupo de hechos que se imponen a lo largo del tiempo" (Castilla, 2002: 235). Un ejemplo de tópico sería la relación de oposición absoluta entre el campo y la ciudad (Castilla, 2002: 237), o la idea uniformizadora de la realidad española (Castilla, 2002: 248). Por último, JCB utiliza el concepto de *mentalidad*, que estaría relacionada con las creencias o ideologías, sin mayor precisión.

La aportación de Julio Caro Baroja

Prehistoria, Protohistoria e Historia Antigua

Desde sus primeros trabajos, JCB destacó la importancia de la *cultura material* (Gutiérrez, 1996: 46): la casa, los vestidos, los adornos, los aperos de labranza, etc., siempre fueron objeto preferente de atención para él. Pero su interés por la cultura material no se limita a la Etnografía: como sabemos, en su juventud quiso ser arqueólogo y prehistoriador, bajo la influencia de Aranzadi y Barandiarán. Desde que decidió cambiar de rumbo y convertirse en etnógrafo e historiador, empezó a considerar la Arqueología como un instrumento que aportaba datos sobre la prehistoria y ofrecía posibilidades de explicación combinada con los textos antiguos (Caro, 1957: 8), pero siempre con un carácter dependiente y subordinado de la Historia. Despreció de la arqueología el aspecto burocrático y adminsitrativo que hay tras toda excavación, y sobre todo, se mostró disconforme con las tendencias teóricas de la disciplina de la época: evolucionismo, formalismo y morfología. Creía que era más interesante "reconstruir la vida de los hombres y no la repartición de ciertos objetos o técnicas" (Caro, 1968: 15), cayendo en una caricaturización que para algunos autores es exagerada y no responde a las condiciones de subdesarrollo reales de la arqueología española del momento (Romaní, 1997: 151).

A pesar de lo anterior, se ocupó de reflexionar sobre la disciplina. Estableció que los objetos arqueológicos "son casi siempre objetos con un significado económico visible por encima de todos los demás significados" (Caro, 1968: 12-13), y a partir de la constatación de que la mayoría de lo recuperado en los yacimientos arqueológicos son restos de cultura material relacionados con actividades económicas desarrolló el concepto de *tecnología comparada*. Combinando esta concepción de la Arqueología con su mayor interés por la Etnografía, llegó a defender una suerte de *etnoarqueología*, que se basaría en la comparación entre la cultura material arqueológica y la cultura material etnográfica de una misma zona (Torres y Sagardoy, 2006: 100).

En *Los pueblos de España* (1946), su obra clave sobre este período, combina los datos arqueológicos, la historia antigua y el método etnológico para ofrecer, dentro del esquema histórico-cultural, una imagen de la evolución histórica de los pueblos de la península ibérica. Caro parte de que un *pueblo* es "toda sociedad, todo conjunto de hombres que vive en un lugar determinado más o menos amplio y que hace un mismo tipo de vida, vive bajo un mismo esquema cultural desarrollando y compartiendo una tecnología, una organización social que comprende desde la familia y vida privada hasta la comunitaria, una educación, unas creencias y prácticas religiosas, unas artes, una lengua" (Flores, 1991: 176). El objetivo de JCB será estudiar en cada pueblo las costumbres, la organización política, la mitología y las cuestiones lingüísticas, pero sin tratar de extraer un modelo general para todos los pueblos peninsulares -algo que consideraba un "vicio capital" de la etnología (Caro, 2000a: I, 206-7).

Dentro de la aportación de JCB a las formas de organización política de los pueblos prerromanos, es interesante su interpretación de que

existen básicamente dos modelos antagónicos, el de los gobiernos unipersonales, que ocasionalmente pueden materializarse en diarquías, o el de los regímenes asamblearios. La razón de estas diferencias la encuentra Caro en la influencia de los estados coloniales, fenicios y griegos: explican estos dos pueblos la dualidad entre modelos republicanos y modelos monárquicos. Las áreas en las que la influencia fenicia es mayor serán en las que triunfen los modelos monárquicos, mientras que en las áreas en las que predomina el influjo griego serán las asambleas y los senados locales los que controlen las decisiones políticas (Alvar Ezquerra, 2006: 113). Para el estudio de la mitología de los pueblos de la península ibérica de JCB tuvo que partir prácticamente de cero (Pedrosa, 2006: 135), aunque se inspiró en Barandiarán, historiador, arqueólogo y mitógrafo que había publicado en la década de 1920 colecciones sistemáticas de mitos y de creencias vasco-navarros que Caro Baroja conoció y leyó desde que era prácticamente un adolescente. La importancia del trabajo de JCB es crucial: será la base de otros estudios mitográficos, como los de César Morán Bardón en Castilla y León, de Josep Romeu i Figueres en Cataluña, de Víctor Lis Quibén y Fermín Bouza-Brey en Galicia o de José Pérez Vidal en las islas Canarias (Pedrosa, 2006: 137). En el campo de la paleolingüística, Caro Baroja se opuso a la idea del *vascoiberismo* de Humboldt, en auge en su época: contra este autor alemán, JCB se sitúa bajo el liderazgo intelectual de Manuel Gómez Moreno (Alvar Ezquerra, 2006: 114), que negaba la vinculación filogenética del ibérico con el vasco.

Los pueblos de España se divide en tres partes: las dos primeras están dedicadas, respectivamente, a "Los pueblos prehistóricos de la Península Ibérica" y a "Los pueblos antiguos de la Península Ibérica", mientras que la tercera y más extensa lleva por título "Las regiones actuales de la Península desde el punto de vista etnológico". No se trata de realizar un recorrido por la historia de España, sino de trazar las *características culturales* de los pueblos prerromanos que darán origen al regionalismo contemporáneo, pues considera que "el particularismo regional que hoy en día observamos tiene sus raíces en la Edad Antigua" (Caro, 2000a: II,18). J. Caro parte de un profundo conocimiento sobre la historia de la investigación en este campo, y su adhesión a los presupuestos de la Escuela de Viena – a la que ya matiza (Caro, 2000a: I,75)- no le impide utilizar todos aquellos trabajos que considera válidos, independientemente de su adscripción ideológica. De ahí que en el aparato crítico de la obra no sea extraño encontrar citas de las obras de Hugo Obermaier, Pere Bosch Gimpera, Adolf Schulten, J. Martínez Santaolalla o Antonio Tovar.

El primer paso, antes de exponer las propuestas propias, es la crítica de los antecesores, en especial de A. Schulten. A Obermaier le discute su idea de que los primeros dólmenes fueron realizados por un pueblo fundamentalmente costero, siendo los más antiguos los más sencillos (Caro, 2000a: I,98). De Martínez Santaolalla rechaza las tesis unitaristas y sus teorías acerca de la unidad racial de España, así como su énfasis en la importancia de las invasiones célticas, que comparten Antonio Tovar o Martín Almagro Basch. Se muestra cercano a las tesis regionalistas de Bosch Gimpera, que se había formado también en la escuela histórico-cultural alemana gracias a una beca de la *Junta para la Ampliación de Estudios* (JAE), y cita frecuentemente su *Etnología de la Península Ibérica* (1932), pero sin dejar de cuestionar algunos temas, como los relacionados con el mundo ibérico y los problemas lingüísticos: "Bosch, por una vía psicológica casi desprovista de otras bases, llega a afirmar que los cántabros eran íberos, frente a los pueblos que los rodeaban que no lo eran. Con respecto a los astures, el gran historiador alemán que con tanta frecuencia citamos [se refiere a Schulten] sostiene que en parte fundamental eran íberos, con influencias célticas e incluso etruscas, como lo revelaría su nombre. Siento mucho el discrepar de tan eminentes maestros en su caracterización de lo ibérico, así como en todo lo que se refiere al problema lingüístico del norte de España" (Caro, 2000a: I,369).

De Schulten, JCB utiliza sus obras *Numantia*, *Tartessos. Contribución a la Historia Antigua de Occidente* y los cinco volúmenes de las *Fontes Hispaniae Antiquae* (F.H.A.), y sobre todo, *Hispania (Geografía, Etnología, Historia)* y *Los cántabros y astures y su guerra con Roma* (1943), y le cuestiona, especialmente, su idea de que los etruscos se estableciesen

en la Península Ibérica (Caro, 2000a: I, 147-8). Frente a esta hipótesis, JCB defiende la necesidad de mostrar una mayor vinculación entre los pueblos antiguos de la Península Ibérica y el ámbito griego, siguiendo una cierta moda extendida desde finales del siglo XIX, que prefería destacar las raíces griegas frente a las fenicias y semíticas (Romero, 2006: 30). Caro insiste en la existencia, por ejemplo, de elementos cretomicénicos -como puede ser la cría del toro (Caro, 2000a: I,79)- pero sin que esta influencia griega le lleve a negar la importancia de los fenicios y cartagineses en la Península (Caro, 2000a: I, 176-7). Otro punto de discrepancia con Schulten sería el determinismo geográfico y climático del que parte el alemán (Caro, 2000a: I, 97), así como la interpretación de ciertos rasgos sociales, como la noticia de Silio Itálico a propósito del suicidio que protagonizaban los ancianos en la zona de Cantabria cuando se daban cuenta de que ya no eran válidos para la guerra, y que Schulten califica de 'bárbara costumbre' (Caro, 2000a: I, 353).

La propuesta de Caro Baroja en *Los pueblos de España* consiste en el estudio de las sociedades protohistóricas mediante la comparación etnográfica, con culturas contemporáneas – sobre todo africanas, americanas u oceánicas-, o con otras culturas del Mundo Antiguo. Para explicar unas pinturas de finales del Neolítico y comienzos de la Edad de Bronce, recurre a las creencias de los dogons (Caro, 2000a: I,83), y para interpretar la posible consideración especial de los herreros de zonas densamente ocupadas por los celtas en la Península, tiene en cuenta la posición de estos profesionales en el África negra, donde se consituían en una casta en unos lugares despreciada, y en otros, considerada descendiente de reyes y experta en artes mágicas y hecichería (Caro, 2000a: I,171). También recurre a la etnografía para explicar el almacenamiento de trigo en pozos por parte de los turdetanos, trazando sus analogías con las prácticas del Norte de África (Caro, 2000a: I, 219), y alude al sistema matriarcal de los iroqueses a propósito de su estudio del *derecho materno* entre los pueblos del norte de la península (Caro, 2000a: I, 349).

A propósito de la introducción del arado, expone la teoría de E. Hahn, según la cual la domesticación de la vaca se habría producido en la Edad del Bronce en Mesopotamia, vinculada a circunstancias religiosas: existiría la costumbre de guardar muchas vacas en recintos en estado de semilibertad dispuestas para el sacrificio, lo que al autor le recuerda la costumbre que existía en Andalucía de tener grandes vacadas que no se utilizaban en las tareas agrícolas (Caro, 2000a: I, 78-79). Otro ejemplo sería su interpretación de la rueda: cita a L. Woolley y sus excavaciones de Ur para mostrar que la invención de la rueda se dio en Mesopotamia, y añade que "la rueda maciza del carro vasco actual de Guipúzcoa, norte de Navarra y parte este de Vizcaya recuerda a las que se han hallado en las excavaciones de Ur, a las de los carros votivos de Mohenjo-Daro y a las de las carretas del Cáucaso actual. En cambio, la rueda del oeste de Vizcaya, Álava, etc., se parece a las que hay representadas en vasos griegos del s. V a.C. Y en las pinturas esquemáticas que nos ocupan y a una de Mercurago" (Caro, 2000a: I, 99).

Además de esta combinación de Prehistoria y Etnografía, Caro Baroja aporta una visión nueva sobre el problema de la magia en la Antigüedad. Para abordar su estudio, parte de la empatía, ya que por su experiencia biográfica, los mitos y la mentalidad mágica le resultan familiares y próximos (Gutiérrez, 2005: 20). Y esto ya lo sitúa en una posición historiográfica concreta: ya no podrá compartir completamente la visión de la magia de Frazer – sí toma de este autor la idea de la *magia simpática* y la *magia contagiosa* (Paniagua, 2003:31)- por considerararla intelectualista, al igual que el concepto ilustrado de la religión como supestición o error de la ignorancia (Caro, 1974: 14) en el que se sustenta. Frente a esto, y como indica Alvar Nuño, JCB "de una manera intrínseca, se revela partidario de elaborar una definición *emic* de la magia" (Alvar Nuño, 2006: 36). Criticará a los autores que entienden la magia como una forma de espiritualidad anterior a la religión e inferior a ésta, y también a los que se limitan al estudio de la magia en el pasado remoto o en los llamados pueblos *primitivos* actuales. A la hora de buscar los orígenes, y siguiendo las fuentes clásicas – en concreto, la *Historia Natural* de Plinio- Caro determina en base a criterios etimológicos (Caro,1992a:26-8) que se encuentran en Persia. En el mundo grecorromano, se

forjará definitivamente la figura del *mago* y de la *bruja* (Caro, 1991d:222-3). Según Caro, lo que cambia a lo largo de la historia no son estas figuras, que aparecen ya con todas sus características en las descripciones literarias grecorromanas: lo que cambia simplemente es el contexto.

Pero, ¿qué entiende Caro Baroja por *magia*? Como afirma Paniagua, en la obra de JCB no hay una teoría cerrada sobre el fenómeno religioso, pero sí un discurso coherente (Paniagua, 2006: 131). Para él, los elementos básicos de los sistemas de creencias son el lenguaje simbólico – formas arquetípicas e idealización del mundo circundante- y la mentalidad mágica – voluntad de someter las leyes de la naturaleza en provecho propio a través de rituales específicos-, junto a las normas morales y a la razón (Paniagua, 2006: 125). Como base, establece que la diferencia entre la religión y la magia no es radical, sino sutil: en todo caso, residiría en el hecho de que en la magia, el individuo se dirige a la divinidad de manera coercitiva, mientras que en la religión, se dirige en forma de plegaria sumisa (Caro, 1991d:43-7). La magia, por tanto, sería *coercitiva*, mientras que la religión sería *suplicante*. La magia sería una realidad compleja, alimentada de la religión, la filosofía, la ciencia y el arte. Esta definición tiene algunso problemas, de los que el propio autor ya era consciente, al contemplar la posibilidad de que un sacerdote se dirija al dios de manera amenazante y de que un mago entone una oración con devoción y humildad. En todo caso, hay que valorar que JCB fue capaz de construir una posición propia, alejada del evolucionismo unilineal que situaba la magia como antecedente necesario de la religión (Alvar Ezquerra, 2006: 116), y que aún en la actualidad continúa el debate acerca del problema conceptual sobre la definición de *magia* (Alvar Nuño, 2006: 41).

En lo que Caro sí profundiza es en la caracterización de las brujas y los magos de la Antigüedad: lo esencial es el pacto con las divinidades a las que se dirigen. Son, sobre todo, mujeres malvadas, que actúan de noche, al amparo de diosas siniestras como Hécate y Diana; miembros de una casta con su propio árbol genealógico, y que reciben sus conocimientos por transmisión oral. Este sería el caso tanto de Circe y Medea, de las estrigas de Petronio, de la Ericto de Lucano y de las viejas dedicadas a la elaboración de pócimas que aparecen en las obras de Tibulo, Ovidio o Luciano; como de las brujas acosadas por la Inquisición – que hacen un pacto, esta vez, con Satán. Las brujas antiguas y las modernas compartirían también la persecución institucionalizada contra prácticas no controladas por el poder político, que JCB propone interpretar como un eficaz elemento de control sobre cualquiera que pueda ser considerado enemigo del orden establecido (Caro, 1991d: 232).

Todo esto se entiende mejor si se tiene en cuenta que Caro Baroja parte del presupuesto general de que el presente se puede explicar a partir de la Antigüedad (Alvar Ezquerra, 2006: 110). En muchas ocasiones, la preocupación por desvelar el origen de ciertas prácticas del folklore situó a JCB en el epicentro de la religión romana, en el calendario como baluarte de la regulación del tiempo y su sacralización a través de fiestas y ritos. En este sentido, logró mostrar cómo el calendario romano está presente en buena parte del calendario rural por él estudiado (Caro, 1984), y describió cómo entes del imaginario popular, como las *xanas* asturianas, estaban conectadas con las divinidades tutelares de los bosques y las deidades fluviales (Caro, 1974: 29-66); también defendió los orígenes en los *munda Cereris* de ritos como el de las "mondas de Talavera" (Caro, 1991d: 31-76), y argumentó las conexiones entre el Carnaval y las calendas de enero.

Julio Caro Baroja y Galicia

Los temas estudiados por Caro Baroja relacionados con el territorio de la Galicia actual tienen que ver sobre todo con la paleoetnografía de *Los pueblos del norte* (1943) y *Los pueblos de España* (1946). Aunque existen otros aspectos que lo vinculan con Galicia, como los paralelos metodológicos entre la obra de JCB y los autores de la *Xeración Nós* y el *Seminario de Estudos Galegos* (SEG) (Mandianes, 1996: 265-6), aquí nos centraremos en su teoría del matriarcado, que en sentido estricto, el autor extiende a todo el norte de la península.

Caro Baroja es el primer autor en hablar del matriarcado como sistema social complejo, en consonancia con los esquemas de la Escuela de Viena (Wulff, 2003: 245), al seguir en su libro *Los pueblos de España* (Caro, 2000a:II,

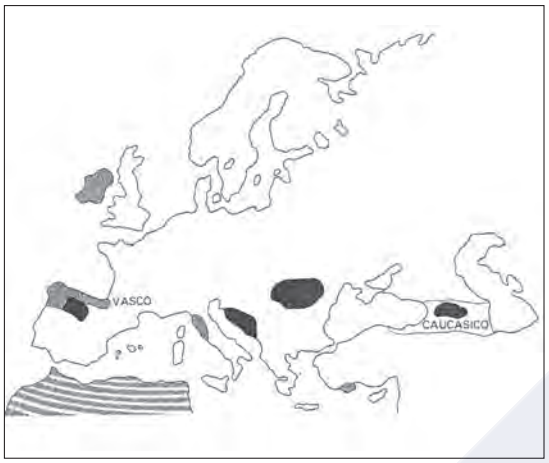

Figura 1. El derecho materno en Europa

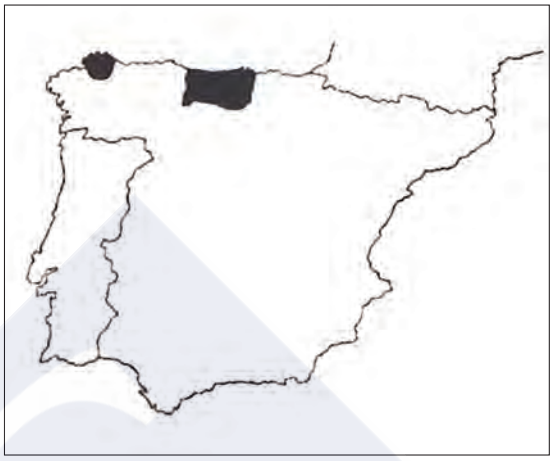

Figura 2. El derecho materno en la Península Ibérica

37-50) las noticias de Estrabón (III,4,18) sobre los cántabros, entre los que se daría una *ginecocracia* muy poco civilizada. Además, Caro estudia las informaciones de Justino o Trogo Pompeyo, Silio Itálico y una novela perdida de Antonio Diógenes, resumida por Focio, en la que se aseguraba que en las tierras ártabras existía una organización amazónica. Aplicando su esquema de las áreas culturales, Caro sostiene que no se puede aislar a los cántabros, por lo que su área matriarcal tiene un criterio ecológico, el de la España húmeda. Además, prefiere hablar de *derecho materno*, en lugar de matriarcado (Caro, 1974: 34).

El derecho materno peninsular, según Caro Baroja y en la línea de Bachofen, no sería un fenómeno aislado, sino que estaría vigente también en otros puntos, como entre los licios de Asia Menor o entre los etruscos e irlandeses (Figura 1). En el caso concreto de la península ibérica, el área matriarcal se puede definir a partir de algunas *supervivencias* etnográficas: "el área de extensión del derecho materno en la España antigua está relacionada con la del hórreo sobre pilotes" (Caro, 1986a: 77). También ayudan a delimitar la zona otros elementos como la presencia de aperos de labranza más primitivos que el arado, la extensión del carro chillón – con un tipo de ruedas muy primitivo-, el culto lunar y el calendario lunar-agrícola, e incluso ciertas modas femeninas, sobre todo en la zona este. En algunas zonas, como la de Benavente, en Zamora, incluso en la época contemporánea perduraría la organización matriarcal del trabajo, levemente modificada por necesidades nuevas (Caro, 1974: 190-2).

Siguiendo los textos clásicos, el derecho materno de los pueblos del norte se concentraría en la zona ártabra y en la cántabra (Caro, 1974:262). (Figura 2). Las características sociales de estas áreas serían fundamentalmente la herencia de bienes de tipo matrilineal, el hecho de que fuesen las hijas y no los hijos los que heredasen la tierra, que las hermanas diesen esposa a sus hermanos y que las mujeres trabajasen las tierras mientras los hombres se dedicaban a la guerra y al bandolersimo (Caro, 1974: 38). En cuanto al mundo religioso, la luna tendría una importancia capital, al asociarse a las mujeres, así como el culto a los muertos y la práctica de ritos de fertilidad, la magia para predecir el futuro o el canibalismo ritual, rasgos todos ellos compartidos por los indios iroqueses, sioux, muskokis, los indios pueblo y los apaches (Caro, 1974: 19-23). Además, las unidades sociales mayores que la familia debían de fundarse en el parentesco de las mujeres, y no de los hombres, lo que tampoco significa, a pesar de lo que había afirmado Bachofen, que los hombres no tuvieran ningún papel: "aunque Bachofen, etc., creyeron que la autoridad moral paterna era inconciliable con el matriarcado, esto no es cierto" (Caro, 1974: 60). Por ejemplo, la costumbre de la *covada* – el hecho de que la mujer cuidase del varón tras el parto- resaltaría la relación y los derechos del padre con el recién nacido, demostrando que los pueblos del norte concedían importancia a la paternidad.

Las mujeres de los pueblos del norte serían las que cultivarían la tierra (Caro, 1986a:77), de la que muchas veces serían las propietarias, y el hombre al casarse entraría a vivir en su familia, perteneciendo los hijos a la clase tribal de la madre. El sistema matriarcal se relacionaría con un tipo determinado de organización social y política, con unidades sociales mayores que la familia compuesta de la madre, el padre y los hijos: con lo que los romanos denominaron *gens* (Caro, 1986a: 50). Además, en el parentesco del área agro-matriarcal se daría la institución del avunculado: la suprema autoridad masculina en la familia la ejercería el tío materno más que el padre, que sería casi siempre tratado como un huésped distinguido. En esta organización de la familia se da, pues, el matrimonio de visita, del que hay paralelos en el sudeste asiático y en las islas adyacentes. Con el tiempo, se pasaría de un régimen puro de matriarcado a la contaminación con elementos de un régimen masculino: en época romana, por ejemplo, estas unidades ya estaban constituidas patrilinealmente, pero Caro considera muy probable que en origen fuesen matrilineales, porque las inscripciones de época romana demuestran que la única área ibérica en la que perduraba el "régimen tribal" era precisamente el Norte (Caro, 1974: 51).

A pesar de todas estas afirmaciones, Caro Baroja no deja de ser crítico con las teorías de Bachofen en las que se inspira, y con las suyas propias. Del autor de *Das Mutterrecht* criticó desde la ambigüedad de su vocabulario, al hablar de "vestigios de MATRIARCADO" (Caro, 1974: 76), hasta su rígido "evolucionismo unilateral". Caro matiza las tesis de Bachofen como sigue: "se reconoce que hay un tipo de sociedades extendidas por vastas porciones del mundo en que, efectivamente, existe un régimen matriarcal; lo que se niega es que este régimen sea inexorablemente un escalón (...) y se considera (...) que esta especie de concepción matriarcal (...) puede coexistir y de hecho aparece simultáneamente con otros tipos de concepción económica, social y hasta religiosa" (Caro, 1998b: 240). La etnografía contemporánea vendría a desechar la tesis del autor de Basilea: "la teoría se vino a tierra cuando se advirtió (...) que algunos de los pueblos actuales con más viejos rasgos no eran matriarcales, sino patriarcales, y que otros admitían la familia bilateral" (Caro, 1974: 14).

Sobre su hipótesis del área cultural agrícola y matriarcal, reconocía en *Los pueblos del Norte* que "hay que advertir en primer término, que no existe pueblo en la tierra que ostente una cultura que pueda considerarse *pura*" (Caro, 1974: 27), sino que en las culturas llamadas matriarcales "también se crean en determinadas sociedades de este tipo unos mecanismos que podríamos decir que tienden a disminuir su papel en la sociedad, que tienden a rebajarla (...), se dan las sociedades secretas de hombres, jóvenes sobre todo, con una especie de ritos ocultos a base de máscaras terroríficas, e iniciaciones secretas. Todo esto es en parte un artificio para rebajar precisamente el estatuto de la mujer y rebajar también esta especie de preponderancia económica, social y religiosa que puede alcanzar" (Caro, 1998b: 241). Caro también señala que la posición económica y familiar preeminente de la mujer no se puede extrapolar a todas las esferas de la sociedad: "la determinación del ciclo matriarcal agrícola en terreno religioso a base de algunas de las características enumeradas, no resulta tan admisible" (Caro, 1974: 31). En los años 80 iba más allá en la autocrítica, afirmando lo siguiente: "creo que la imagen del hombre del ciclo matriarcal agrícola, o la imagen del ciclo pastoril o del ciclo totémico, constituyen una síntesis demasiado prematura; insuficiente desde muchos puntos de vista" (Caro, 1985: 105-6).

En definitiva, JCB afirma que "en el Norte de la península, había una cultura agrícola-pastoril, de la que quedan vestigios actuales. (...) Cabe conjeturar que dado el que en este territorio, en un momento inmediatamente anterior a la romanización, aparece una cultura matriarcal, agrícola-pastoril, en periodos anteriores debieron de converger una cultura de agricultores matriarcales, por un lado, y una cultura pastoril, por otro, que llegaron a fundirse" (Caro, 1974: 263), dejando claro que es consciente de los límites de sus hipótesis de trabajo: "para los etnógrafos modernos, tanto el esquema evolucionista viejo como el esquema histórico-cultural de comienzos de siglo (que tuvo vigencia más o menos hasta el año 30 de este siglo) no se pueden aceptar" (Caro, 1998b: 241).

Después de JCB, y sobre el caso gallego en particular, tenemos el estudio de C. Alonso del Real, que dedicó el capítulo VI de su libro *Realidad y leyenda de las amazonas* (1967) al problema de las amazonas en Galicia. A partir de los datos proporcionados sobre los ártabros, en la zona de Fisterra, por autores como Apiano, Estrabón o el "horrendo" novelista Antonino Diógenes en su obra *De las cosas asombrosas que se ven allende Thule*, Alonso del Real se hace la siguiente pregunta:

> ¿Qué fondo histórico hay tras todo esto? Por qué se sitúa justamente en dos zonas extremas – extremo norte y extremo sur- de un área regional de costumbres comunes que es – a su vez- el extremo occidental de una serie de pueblos donde son tan valerosas las mujeres como los hombres y que – nada menos que a Estrabón, uno de los mejores geógrafos de todos los tiempos- le recuerda a Escitia, la cuna, según muchos, uno de los lugares, según todos, de las amazonas? (Alonso del Real, 1967: 89).

Para responder a esto, en primer lugar es necesario definir el amazonismo: «se llaman así porque cuentan el linaje por la madre (...) y son mujeres guerreras». El amazonismo, para Alonso del Real, es una síntesis entre el matriarcado primigenio y el contacto con sociedades «andriarcales» y guerreras, un fenómenos típico de las áreas extremas y relegadas (Alonso del Real, 1967: 93): el matriarcado puro se vería modificado por las invasiones de los celtas, que «como buenos indoeuropeos», tenían un sistema social patriarcal. Siguiendo explícitamente la interpretación de Caro Baroja, afirma que «hubo, pues, verdadero y propio amazonismo en Galicia» (Alonso del Real, 1967: 92). El aislamiento geográfico o la tardía conquista romana serían los responsables de la extraordinaria pervivencia del matriarcado neolítico en esta zona, incluso hasta la época contemporánea:

> Todo lo que sabemos – que no es poco- sobre la vida de las gentes del norte y noroeste de esta península antes de la conquista romana, incluso bajo ésta y hasta mucho después – en gran parte hasta hoy mismo-, nos indica que fue ésta la zona de refugio de muy antiguas costumbres, creencias, instituciones, propias de una cultura de plantadores y criadores de animales, con aldeas, etc., en las que la herencia se alineaba por la madre y no por el padre, heredaban las hijas y no los hijos, las hermanas daban esposa a los hermanos, las mujeres trabajaban en el campo (o en las minas) mientras los hombres se dedicaban a la guerra, al bandolerismo, o la pesca y la caza, o al mercenariado en ejércitos extranjeros. En suma, lo que se llama – quizá no muy exactamente, pero se llama- *matriarcado neolítico* (Alonso del Real, 1967: 90).

Las pruebas etnográficas de la existencia del matriarcado y del amazonismo en Galicia serían, por ejemplo, la importancia del trabajo de la mujer en la tierra y la tendencia a la emigración del hombre, además de algunos aspectos de la vida rural, como la existencia de hórreos, el hecho de cargar cosas sobre la cabeza o la creencia en la Santa Compaña.

La historiografía actual, de la que podemos tomar como representativa la interpretación de J.C. Bermejo, tiende a poner en entredicho la teoría del matriarcado, señalando que el sistema social de los pueblos antiguos del norte no sería estrictamente *matriarcal*, sino simplemente un régimen en el que la mujer era considerada socialmente y tenía una libertad mayor de la que tenían las mujeres griegas, lo que explicaría que Estrabón se sorprendiese y lo considerase un rasgo de barbarie. En opinión de Bermejo, su sistema pudo haber sido matrilineal, pero no "matriarcal", un término que cree que hay que evitar: "existiu entre eles un sistema de matrimonio no que se deu unha tendencia estructural ao matrimonio entre curmáns cruzados. Este sistema foi matrilineal, como claramente indica Estrabón, e probablemente uxorilocal – para o home- e matrilocal – para a muller-, pero non necesariamente matriarcal" (Bermejo, 2008: 27). Por tanto, habría que evitar la confusión entre dos conceptos antropológicos, "matriarcado" y "matrilinealidad" (Bermejo, 2005: 40), uno de los principales vicios de la teoría de Julio Caro Baroja : lo que describe Estrabón es una forma de filiación, que no tiene obligatoriamente que llevar asociado el poder político, económico y social.

La repercusión de la obra de Julio Caro Baroja

Desde que escribe sus primeros artículos a finales de la década de los veinte hasta que aparecen los primeros estudios sobre su obra a mediados de los ochenta, Caro Baroja es prácticamente un desconocido entre los especialistas. Es cierto que sus obras más emblemáticas, como *Los pueblos de España* (1946) y "La realeza y los reyes de la España antigua" (1971), se convierten desde el primer momento en referencia obligada para los prehistoriadores e historiadores de la Antigüedad; sin embargo, su influencia no va más allá del enriquecimiento del *corpus* de "datos" de la disciplina: se tienen en cuenta sus aportaciones en este sentido, pero no repercute en la metodología y el modo de abordar la investigación. Un ejemplo sería la obra de J.M. Blázquez, que sigue de forma acrítica las interpretaciones de JCB, mientras mantiene una concepción de la labor historiográfica netamente positivista. Por esto, algunos autores han señalado que en España se cultivó un tratamiento de la etnología "sin cambios desde Schulten, y a pesar de Caro Baroja" (García Quintela, 1999: 66).

Aún así, y al margen de los marcos oficiales de las disciplinas que cultivó, se puede decir que Caro Baroja fue forjando a lo largo de los años una pléyade de *discípulos* – entendiendo el término de una forma laxa, ya que él mismo sostenía que no tenía ninguno en sentido estricto (TVE, 1988: ca.min. 57:00)- que resultaron ser esencialmente antropólogos, como Salvador Rodríguez Becerra, Francisco Flores Arroyuelo o Emilio Temprano (Peña, 2006: 30). Sin duda, el hecho de que se mantuviese alejado de la Universidad contribuyó a que no crease escuela (Homobono, 1992:150): su período como docente en España fue muy breve – sólo impartió tres cursos en la Universidad del País Vasco, de 1981 a 1984, cuando decidió dimitir; y al restringirse a la cátedra de Antropología Filosófica, apenas tuvo impacto sobre los historiadores noveles.

A partir de los años sesenta la situación cambia, y la difusión popular de algunos de sus libros – como *Las brujas y su mundo* (1961), que se convierte en un éxito de ventas- coincide con los homenajes y los premios. Sin embargo, hay que tener en cuenta que se trata de un reconocimiento sólo nominal, quizás más relacionado con su figura como intelectual que con su obra misma: sus libros se leen poco (Del Barrio, 1987: 29), y sus aportaciones siguen excluidas del ámbito científico oficial y de la universidad (Gutiérrez, 1996: 47). A mediados de los años ochenta, las entrevistas y los homenajes más o menos laudatorios ceden paso a los primeros estudios serios sobre su obra. Su discípulo y amigo D. Greenwood escribe "Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas" (1986), y F. Castilla Urbano publica su artículo "Metodología en Caro Baroja" (1989), que podemos considerar como el punto de partida de la valoración académica del autor en España: en él se aborda por primera vez la obra de JCB desde una perspectiva global, y se emiten los primeros juicios críticos sobre sus procedimientos y sus contribuciones.

Tras su muerte en 1995 se produce un *boom* de artículos sobre JCB y sus obras: vuelven otra vez los homenajes de sus discípulos y conocidos de la profesión, tanto desde la Antropología como desde la Historia: F. Del Pino, C. Ortiz García, G. Estévez, entre los antropólogos, o J. Agirreazkuenaga, J. Alvar Ezquerra y A. Morales Moya, entre los historiadores, colaboran en los números monográficos de la *Revista de Occidente* o la revista *Historia Social* para recordar a su maestro. Mientras tanto, se consolida también el prestigio internacional de Caro Baroja, que hizo que durante mucho tiempo fuese conocido fuera de España como *el antropólogo español* (Pulido, 2006: 49), sobre todo en Francia y Gran Bretaña. A partir del año 2000 continúa el interés por Caro: aparece el estudio de Francisco Castilla sobre el conjunto de su obra, *El análisis social de Julio Caro Baroja. Empirismo y subjetividad* (2002), y el libro de J. Antonio Paniagua *Etnohistoria y religión en la antropología de Julio Caro Baroja* (2003), sobre uno de los aspectos más recurrentes en la trayectoria de JCB. Con motivo de los diez años de su muerte, en 2005, se intensifican de nuevo las publicaciones. Además, este nuevo reconocimiento no se restringe a los antropólogos e historiadores: también especialistas en Literatura, como J.C. Mainer, reconocen el talento literario de muchas de sus obras (Alvar Ezquerra, 2005: 71) que consiguieron también un considerable éxito de público.

En la actualidad, ¿cuál es la valoración de la obra de Caro Baroja? En primer lugar, los especialistas en Prehistoria e Historia Antigua coinciden en calificar *Los pueblos de España* (1946) como un "hito historiográfico" (Romero, 2006), al ser la primera obra en la que se proponía explícitamente un acercamiento a los pueblos del pasado a través del conocimiento etnográfico del presente, que puede ser incluso utilizada hoy como base de estudios de etnoarqueología (Torres y Sagardoy, 2006:97). La obra no fue discutida, y J.M. Blázquez, por ejemplo, adoptó automáticamente sus ideas para incluirlas en su obra *Economía de la Hispania prerromana* (1978). Sólo desde los años ochenta se empieza a elaborar una revisión crítica de los postulados de *Los pueblos* (Bermejo, 1994b, 2005 y 2008; García Quintela, 1999), señalando la rigidez de sus esquemas antropológicos y el reduccionismo de algunas de sus interpretaciones, como ocurre con la teoría del matriarcado.

Además de la aplicación rígida de los ciclos, a las contribuciones de Caro Baroja a este período se les pueden hacer otras críticas. En su aversión a la modernidad, Caro idealiza la Antigüedad, mitificando, por ejemplo, la relación armónica entre hombre y naturaleza (Paniagua, 2006: 129). En lo que tiene que ver con la magia antigua, JCB fue precursor de estos estudios en la Península Ibérica, pero no llegó a conocer todo el trabajo ni las novedades que estaban presentando sus contemporáneos europeos. A pesar de que al leer sus trabajos de la sensación de entran en un terreno virgen, tratado tangencialmente por unos pocos, la realidad historiográfica era muy distinta (Alvar Nuño, 2006: 40). Tampoco tuvo en cuenta la papirología, la epigrafía y la arqueología, en las que también se basan los estudios actuales, y en ocasiones fue muy poco crítico con las informaciones de las fuentes clásicas (Alvar Nuño, 2006: 37), obviando los tópicos literarios, su carácter artístico y de ficción.

Junto a estas cuestiones particulares, también se han detectado algunos vicios generales en el conjunto de su obra: ciertos apriorismos mentales, como el principio sofista del hombre como medida de todas las cosas – que le critica J. A. Paniagua (2006: 124), un autor de formación católica; "la dependencia de los estados de la cuestión algo trasnochados" (Alvar Ezquerra, 2006:116), como peaje a su constante huida de la especialización y su preferencia por las visiones totalizadoras; su apego constante al dato o al documento proporcionado por la fuente original, que deriva a veces en un tratamiento acrítico; la atribución de un papel insuficiente a los grupos sociales (Paniagua, 2006: 123), su rechazo sistemático a las aportaciones de la Arqueología; y su "excesiva" acentuación de todo lo cualitativo en su polémica latente con la sociología francesa, que tiene como consecuencia una marginación peligrosa de la necesidad de "cuantificar" los hechos que se quieren reconstruir y analizar (Paniagua, 2003: 20).

CONCLUSIONES

A lo largo de esta aproximación global a Julio Caro Baroja hemos constatado la estrecha relación que existe entre su experiencia biográfica y su obra: muchos de los presupuestos con los que trabaja se basan en sus concepciones generales sobre la vida (escepticismo, antiintelectualismo, vitalismo, individualismo) y en sus gustos (paganismo, ruralismo, matriarcado) y fobias personales (dogmatismo, simplificación). Por lo tanto, en Julio Caro Baroja se cumple a la perfección el proverbio griego *talis hominibus fuit oratio qualis vita* que Séneca en sus Epístolas (*Epistulae ad Lucilium*, 114,1). Su personalidad es la clave para entender su método.

Un método sometido a las variaciones del tiempo, las diferentes adscripciones teóricas y la constante tensión entre la Historia y la Antropología. Como vimos, en realidad Caro Baroja se autodefine a lo largo de su vida indistintamente como antropólogo o historiador, en función de las circunstancias (los temas de los que hable, el interlocutor) y de la época (ante el auge del funcionalismo en antropología, por ejemplo, hace hincapié en el factor histórico). Pero no deja de ser las dos cosas, antropólogo e historiador, aunque los autores que escriben sobre él tiendan a monopolizar su figura en función de su propia profesión. Paradójicamente, la obra del historiador y antropólogo sólo fue entendida como un conjunto con sentido por dos filósofos: J. Antonio Paniagua y F. Castilla Urbano. Francisco Castilla es a día de hoy el único au-

tor que estudió su obra desde una perspectiva global, siendo capaz de demostrar su unidad y coherencia bajo la aparente dispersión de temas y métodos. A. Paniagua, por su parte, es el único que estudió uno de los temas tratados por Caro Baroja *in extenso* y de forma monográfica, comprobando la validez de sus interpretaciones y haciendo una crítica rigurosa y realista sobre sus aportaciones en ese campo.

Bajo nuestro punto de vista, uno de los aspectos más destacables de la obra de Caro Baroja es su constante preocupación por hacer explícitos sus presupuestos, ya señalada por Castilla en su momento (Castilla, 1989: 282). De hecho, el profesor madrileño cree que JCB es el autor español de su época más preocupado por las cuestiones de método en las ciencias sociales, aunque su escritura no estuviese muy dotada para el lenguaje conceptual y abstracto (Castilla, 2002: 147). De ahí que la dimensión teórica en su obra sea en cierto modo débil: habría sido necesario que profundizase en determinados conceptos, pero se lo impidió su abominación de la abstracción.

Si le aplicamos a Caro Baroja la clasificación tipológica de los historiadores que estableció Nietzsche (Bermejo, 2004: 156-81) en sus *Consideraciones intempestivas* (1873), obtendríamos una imagen más completa de su labor. Caro Baroja se correspondería con el historiador-crítico, que utiliza sus conocimientos de historia para hacer de alguna forma una crítica social y política del mundo en el que vive: durante el franquismo, en el ambiente de elitismo conservador que nos describe Pasamar, Caro apuesta desde su autoexclusión del *establishment* del Régimen por el estudio de la religiosidad pagana y popular frente al nacionalcatolicismo, por el estudio de la lengua vasca frente a la hegemonía del castellano homogenizador, y por los marginados de la sociedad frente a los grandes personajes triunfales. Su estudio de los mitos, de las leyendas y de los arquetipos entronca con su deseo de luchar contra los lugares comunes y los estereotipos, con un espíritu crítico que en definitiva le permitió, a pesar de los errores, "mirar mejor y llegar más lejos" (Contreras, 1998: 186).

BIBLIOGRAFÍA

AGIRREAZKUENAGA, J. (1996a): "Julio Caro Baroja Maestro in Social History and Non-Conformist Intellectual (Madrid, 13-XI-1914- Bera de Bidasoa, 18-VIII-1995)", *History Workshop Journal*, vol. 42, pp. 195-206.

AGIRREAZKUENAGA J. (1996b): "A propósito de Julio Caro Baroja. (1914-1995): investigar y escribir para sobrevivir", *Historia antropologia y fuentes orales*, 16, Barcelona, pp.151-164.

AGIRREAZKUENAGA, J. (1992): "La construcción de la tradición historiográfica vasca: SU DESARROLLO EN EL MARCO DE LAS CIENCIAS SOciales", *Historia Contemporánea*, n.7, pp.257-281.

AGUIRRE BAZTÁN, Á. (ed.), 1992: *Historia de la antropología española.* Ed. Boixareu Universitaria, Barcelona.

ALONSO DEL REAL RAMOS, C. (1967): *Realidad y leyenda de las amazonas.* Madrid, Espasa Calpe.

ALVAR EZQUERRA, J.(coord.), 2005: *Memoria de Julio Caro Baroja.* Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

ALVAR EZQUERRA, J. (2006): "Julio Caro Baroja y la Historia Antigua", *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nº4, pp.110-119.

ALVAR NUÑO, A. (2006): "La obra de Julio Caro Baroja en realción con los estudios sobre magia greco-romana", *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nº 4, pp.35-46.

ANDRÉS-GALLEGO, J. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (2004): *Historia de la historiografía española.* Madrid, Encuentro.

ARCE, J. y OLMOS, R. (1991): *Historiografía de la Arqueología y de la Historia Antigua en España (ss. XVIII-XX).* Madrid.

AREILZA, J.M. (1996): *Los mundos soñados de Julio Caro Baroja.* Barcelona, Galaxia Gutenberg.

BAROJA y NESSI, C. (1999): *Recuerdos de una mujer de la generación del 98.* Barcelona, Tusquets.

BERMEJO BARRERA, J.C. (2008): *Sociedade e relixión na Galicia antiga.* Santiago de Compostela, Lóstrego.

BERMEJO BARRERA, J.C. (2005): *Mitología y mitos de la hispania prerromana II.* Madrid, Akal.

BERMEJO BARRERA, J.C. (2004): "Historia Antigua, ¿para qué? Vigor y decadencia de la tradición clásica", ¿Qué es la historia teórica?, Madrid, Akal, pp.156-181.

Bermejo Barrera, J.C. (1994a): «Sobre la construcción del objeto historiográfico. Consideraciones sobre el método de la Historia de la Historiografía», *Entre Historia y Filosofía*, Madrid, Akal, pp. 197-217.

BERMEJO BARRERA, J.C. (1994b): *Mitología y mitos de la hispania prerromana I.* Madrid, Akal.

BETRÁN, J.L. (2006): "El mundo mágico de Julio Caro Baroja", *Historia Social*, Nº55, pp.79-113.

BODELÓN, L. (2006): "Entrevista con Julio Caro Baroja", *Cuadernos de Estudios Hispanoamericanos, 675*, pp.135-142. [1986]

BONTE, P. e IZARD, M. (coord.), 2008: *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Madrid, Akal [Trad. de M. Llinares García], *S.v.* "Caro Baroja".

CARO BAROJA, J. y BRENAN, G. (2005), *Una amistad andaluza: correspondencia entre Julio Caro Baroja y Gerald Brenan*, Madrid, Caro Raggio.

CARO BAROJA, J., (2003): *El laberinto vasco (1977-1988).* Madrid, Caro Raggio.

CARO BAROJA, J. (2000a): *Los pueblos de España.* Madrid, Istmo.[Barcelona, 1946]

CARO BAROJA, J. (1998a): *Escritos combativos.* Madrid, Ediciones Libertarias-Prodhufi, S.A. [Madrid, 1985]

CARO BAROJA, J. (1998b): *Miscelánea histórica y etnográfica.* Madrid, CSIC.

CARO BAROJA, J. (1997): *El señor inquisidor y otras vidas por oficio.* Madrid, Alianza Editorial, S.A.[Madrid, 1968]

CARO BAROJA, J. (1992a): *Vidas mágicas e Inquisición.* Madrid, Istmo.[Madrid, 1967]

CARO BAROJA, J.(1992b): *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España).* Barcelona, Seix Barral.

CARO BAROJA, J. (1991a): *De los arquetipos y leyendas.* Madrid, Istmo.

CARO BAROJA, J. (1991b): *Los pueblos de la península ibérica: temas de etnografía española.* Barcelona, Txertoa.

CARO BAROJA, J. (1991c): *Palabra, sombra equívoca.* Barcelona, Tusquets Editores.

CARO BAROJA, J. (1991d): *Ritos y mitos equívocos.* Madrid, Istmo.[Madrid, 1974]

CARO BAROJA, J. (1990a): *Estudios saharianos.* Madrid, Júcar.[Madrid, 1955]

CARO BAROJA, J. (1990b): *Ensayo sobre la literatura de cordel.* Madrid, Istmo.[Madrid, 1969]

CARO BAROJA, J. (1986a): *España antigua: conocimientos y fantasías.* Madrid, Istmo.

CARO BAROJA, J. (1986b): *Los Baroja. (Memorias familiares).* Barcelona, Círculo de Lectores. [Madrid, 1972]

CARO BAROJA, J. (1986c): *Género biográfico y conocimiento antropológico*, Madrid.

CARO BAROJA, J. (1985): *Disquisiciones antropológicas.* Madrid, Istmo.

CARO BAROJA, J. (1984): *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco.* San Sebastián, Txertoa.

CARO BAROJA, J. (1983): *La aurora del pensamiento antropológico. La antropología en los clásicos griegos y latinos.* Madrid, CSIC.

CARO BAROJA, J. (1981): *De la superstición al ateísmo: meditaciones antropológicas.* Madrid, Taurus.

CARO BAROJA, J. (1974): *Algunos mitos españoles.* Madrid, Ediciones del Centro.

CARO BAROJA, J. (1973): *Los pueblos del norte de la península ibérica: análisis histórico cultural.* San Sebastián, Txertoa.[Madrid, 1943]

CARO BAROJA, J. (1972): *Semblanzas ideales: maestros y amigos.* Madrid, Taurus Ediciones, S.A. Grupo Santillana.

CARO BAROJA, J. (1970): *El mito del carácter nacional: meditaciones a contrapelo*, Madrid, Seminarios y Ediciones.

CARO BAROJA, J. et alii (1968), *Estudios de economía antigua de la Península Ibérica*. Barcelona, Vicens Vives.

CARO BAROJA, J. (1957): *España primitiva y romana*. Barcelona, Seix Barral.

CARO JAUREGUIALZO, C. (1996): "Mi tío y los libros", *Revista de Occidente*, pp.80-81.

CARREIRA, A. (2007): *Bibliografía de Julio Caro Baroja*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

CARREIRA, A. (2006): "Las semblanzas de Caro Baroja", *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nº4, pp.144-151.

CASTILLA URBANO, F. (2006): "¿Metafísica o empirismo? Julio Caro Baroja y la polémica sobre el ser de España", *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía Revista de Historiografía*, Nº4, pp. 12-26.

CASTILLA URBANO, F., (2005): "Amistad y discrepancia sobre la sociedad vasca: las relaciones entre Julio Caro Baroja y José Miguel de Barandiarán", *Revista de Occidente. Homenaje: Julio Caro Baroja, el sabio escéptico*, pp.35-56.

CASTILLA URBANO, F. (2002): *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*. Madrid, CSIC.

CASTILLA URBANO, F. (1989): "Metodología en la obra de Julio Caro Baroja", *RIEV-Revista internacional de los estudios vascos*, Donostia, Año 37, t.34, n. 2, pp.271-284.

CONTRERAS, J. (1998): "*La verdad sigue en el pozo*...: una reflexión crítica sobre la obra historiográfica de Julio Caro Baroja", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, n. 73, pp. 183-210.

CORTÉS, A.L. (2006): "Julio Caro Baroja y la historiografía sobre los moriscos", *Historia Social*, Nº55, pp.61-79.

CUENCA TORIBIO, J.M. (2000): *Intelectuales y políticos contemporáneos*. Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

DEL BARRIO GARCÍA, P. (1987): "Julio Caro Baroja, ¿Científico o escritor?", *Galicia en Madrid*, Año VI, n.22, pp. 28-30.

DEL PINO DÍAZ, F. (1996): "Clasicismo y génesis disciplinar antropológica: el caso de Julio Caro Baroja", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, pp.303-330.

FERNÁNDEZ DE MATA, I. (2002), "Diálogos, encuentros y mixturas. Relaciones entre la Antropología y la Historia", *Iberia: Revista de la Antigüedad*, no 5, pp.21-48.

FLORES ARROYUELO, F.J., (2006): "Pío Baroja y Julio Caro Baroja, de la novela a la etnografía", *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nº4, pp.4-12.

FLORES ARROYUELO, F.J. (1991): *Conversaciones en Itzea*. Madrid, Alianza.

GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999): "Historiografía de la Hispania Prerromana", en *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana III*, Madrid, Akal, pp. 52-72.

GARCÍA-VELASCO, J. (1995): "Julio Caro Baroja, Institucionista", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Nº 58, pags. 65-80.

GREENWOOD, D.J. (1986): "Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas", en *RIEV-Revista Internacional de Estudios Vascos*, Vol.31, n.2 , pp.227-246.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2005): "Julio Caro: la equivocidad de los mitos o las ideas de un pagano", en *Revista de Occidente. Homenaje: Julio Caro Baroja, el sabio escéptico*, pp.19-34.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (1996): "Demasiado antiguo, demasiado moderno", *Revista de Occidente*, pp.45-62.

HOMOBONO, J.I. (1992): "Evolución y estado actual de la antropología social en el País Vasco", en *Anales de la Fundación Joaquín Costa 9*, Huesca, pp.147-170.

JUARISTI, J. (2006): "Los vascos y la Historia a través de don Julio", en *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nº4, pp.95-101.

LLINARES GARCÍA, M. (1996): "Antropología e Historia", en Rodríguez Casal, A.A.

(coord.), *Humanitas. Estudios en homenaxe o Profesor Dr. Carlos Alonso del Real*, Vol. I, Universidade de Santiago de Compostela, pp.67-88.

MAINER, J.C. (2005): "Semblanzas, vidas y recuerdos: un género y un método en la obra de Julio Caro Baroja", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, (Nov.58), pp. 51-64.

MANDIANES, M. (1996): "Julio Caro Baroja y Galicia", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, CSIC- Instituto Antonio de Nebrija, pp.265-281.

MARAÑA, F. (2006): "Julio Caro Baroja y la liberalidad pedagógica: reconocer lo bueno, allí donde esté", *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nº4, pp. 101-109.

MEES, L. (1995-1996): "Historia Social y Política del País Vasco Contemporáneo", en *Studia historica. Historia Contemporánea*, 13-14, pp.239-250.

MOLINA APARICIO, F. (2006): "El intelectual en el laberinto. Julio Caro Baroja y el País Vasco", *Historia Social*, Nº 55, pp. 153-174.

MORALES MOYA, A. (2008): *En el espacio público. Ensayos historiográficos.* Salamanca, Universidad de Salamanca.

MORALES MOYA, A. (2006): "Julio Caro Baroja: un *caballero particular*", en Historia Social, Nº55, pp.5-25.

MORALES MOYA, A. (2005): "Julio Caro Baroja: Historia antropológica", en *Revista de Occidente. Homenaje: Julio Caro Baroja, el sabio escéptico*, n. 295, pp.7-8.

MORALES MOYA, A.(1996): "Caro Baroja: la moral y la historia", en *Revista de Occidente*, pp.62-79.

MORENO, D. (2006): "Alrededor de *El Señor Inquisidor*. Algunas reflexiones", en *Historia Social*, Nº55, pp.113-135.

MÜLLAUER-SEICHTER, T. (2006): *Historia de la Antropología Social: escuelas y corrientes*, Madrid, UNED.

ORTEGA, S. (1996): "José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar", en *Revista de Occidente*, pp.7-26.

ORTIZ GARCÍA, C. (2006): "Andanzas africanas de Julio Caro Baroja", en *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nº4, pp.153-169.

ORTIZ GARCÍA, C. (2001): "De los cráneos a las piedras. Arqueología y Antropología en España, 1874-1977", en *Complutum*, 12, pp.273-292.

ORTIZ GARCÍA, C. (1996): "Julio Caro Baroja. Antropólogo e Historiador social", en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo 51, Cuaderno 1, Madrid, CSIC, pp. 283-302.

PANIAGUA PANIAGUA, J. A. (2006): "La antropología de la religión en Julio Caro Baroja", en *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nº4, III (1/2006), pp. 119-133.

PANIAGUA PANIAGUA, J. A. (2003): *Etnohistoria y religión en la antropología de Julio Caro Baroja.* Diedycul, Fuenlabrada.

PASAMAR ALZURIA, G. (1991): *Historiografía e ideología en la posguerra española: la ruptura de la tradición liberal.* Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza.

PASAMAR ALZURIA, G. y PEIRÓ MARTÍN, I. (2002): *Diccionario Akal de Historiadores españoles contemporáneos (1840-1980).*Madrid, Akal, s.v. "Caro Baroja".

PASAMAR ALZURIA, G. y PEIRÓ MARTÍN, I. (1987): *Historiografía y práctica social en España.* Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza.

PEDROSA, J.M. (2006): "Las investigaciones mitográficas de Julio Caro Baroja", en *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nº4, pp.134-153.

PEIRÓ MARTÍN, I. (1995): *Los guardianes de la Historia: la historiografía académica de la Restauración.* Zaragoza, Institución "Fernando el Católico".

PEÑA, M. (2006): "Julio Caro Baroja y la religiosidad en la España del Siglo de Oro", en *Historia Social.* Nº55, pp.25-45.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2006): "Julio Caro Baroja y Andalucía. Reflexiones sobre su

vida y obra en esta comunidad" en *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nª4, pp.46-56.

ROMA RIU, J. (1986): "Julio Caro Baroja y la etnohistoria", en Aguirre Baztán, Á. (coord.), *La Antropología cultural en España*, Barcelona, PPU, pp.457-475.

ROMANÍ, A. (1997): "Algunas consideraciones sobre la antropología histórica de Julio Caro Baroja y su interés para la arqueología", en *Príncipe de Viana*, Año nº58, Nº210, pp.145-154.

ROMERO RECIO, M., (2006): "Los pueblos de España, un hito historiográfico", en *Julio Caro Baroja: Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, Nª4, pp.26-35.

RUIZ-DOMÈNEC, J.E. (1999): *Rostros de la historia. 21 historiadores para el siglo XX*. Barcelona, Península.

SERRANO, E. (2006): "Julio Caro Baroja y sus estudios sobre las fiestas", *Historia Social*, Nº55, pp.135-153.

TORRES MARTÍNEZ, J., SAGARDOY FIDALGO, T. (2006): "La etnoarqueología en el norte de la Península Ibérica y el estudio de las sociedades protohistóricas", en VVAA, *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía*, Madrid, CSIC, Madrid.

TVE, *Julio Caro Baroja* [Vídeo, 1998] / Programa *A Fondo*, dirección y presentación, Joaquín Soler Serrano. – Barcelona: Editrama-1 cassette (VHS), 1:28:44 min; son., bl. y n., Videoteca de la Memoria Literaria 13.

VVAA, (1989): *Julio Caro Baroja, Premio Nacional de las Letras Españolas 1985*. Barcelona, Anthropos.

VVAA, (1996): *Homenaje a Julio Caro Baroja y José Luis López Aranguren. Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*. Nº 9, Extraordinario, San Sebastián.

WULFF ALONSO, F. y Álvarez Martí-Aguilar, M.(coord.), 2003: *Antigüedad y franquismo (1936-1975)*. Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.

WULFF ALONSO, F. (2003): *Las esencias patrias: historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XIX)*. Barcelona, Crítica.

ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona, Plaza&Janés.